JOSEF PIEPER

# EL OCIO Y LA VIDA INTELECTUAL



# EL OCIO Y LA VIDA INTELECTUAL

Josef Pieper

# EL OCIO Y LA VIDA INTELECTUAL

EDICIONES RIALP, S.A.
MADRID

Títulos originales: *Musse und Kult.— Was heisst Philosphieren. Was heisst Akademisch.— Glück und Kontemplation.*
© KÖSEL VERLAG
© 2017 de la presente edición, *by*
EDICIONES RIALP, S. A., Colombia, 63.
28016 Madrid
(www.rialp.com)
Traducciones de: *Alberto Pérez Masegosa, Manuel Salcedo, Lucio García Ortega y Ramón Cercós*

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopias, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita reproducir, fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ISBN: 978-84-321-4906-1

ePub producido por Anzos, S. L.

# OCIO Y CULTO

«Pero los dioses, compadeciéndose del género humano nacido para el trabajo, han establecido para los hombres festivales divinos periódicos para alivio de sus fatigas, y les han dado como compañeros en esas fiestas a las Musas y a Apolo, que las preside, y a Dionisos para que, nutriéndose del trato festivo con los dioses, mantenga la rectitud y sean equitativos».

(PLATÓN).

«Aquietaos y reconoced que yo soy Dios».

(*Ps*. XLV, 11).

# ABREVIATURAS

Las citas de la *Summa Theologica,* de santo Tomás, vienen señaladas solamente con cifras. (Ejemplo: «II, II, 150, 1, ad. 2», significa: «Parte II de la II parte principal, quaestio 150, artículo 1, respuesta a la segunda objeción»). Lo mismo hay que decir de las citas del *Comentario al Libro de las Sentencias,* de Pedro Lombardo. (Ejemplo: «2, d. 24, 3, 5», quiere decir: «Libro 2.°, distinctio 24, quaestio 3, artículo 5»). Los títulos de las restantes obras de santo Tomás citadas en el texto están abreviadas de la forma siguiente:

| | | |
|---|---|---|
| C. G. | = | *Summa contra Gentes.* |
| Ver. | = | *Quaestiones disputatae de veritate.* |
| Pot. | = | *Quaestiones disputatae de potentia Dei.* |
| Mal. | = | *Quaestiones disputatae de malo.* |
| Car. | = | *Quaestio disputata de caritate.* |
| Virt. comm. | = | *Quaestio disputata de virtutibus in communi.* |
| Virt. card. | = | *Quaestio disputata de virtutibus cardinalibus.* |
| Quol. | = | *Quaestiones quodlibetales.* |
| Comp. theol. | = | *Compendium theologiae.* |
| In Joh. | = | *Comentario al Evangelio de san Juan.* |
| In Met. | = | *Comentario a la Metafísica de Aristóteles.* |
| In Eth. | = | *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles.* |
| In De causis | = | *Comentario al Liber de causis.* |
| In Hebdom. | = | *Comentario a la obra de Boecio sobre los axiomas (De hebdomadibus).* |
| In Sent. | = | *Comentario al libro de las Sentencias.* |

# I

COMO LOS MAESTROS de la Escolástica, que acostumbraban iniciar sus *articuli* con el *Videtur quod non,* empezaremos con una objeción. Y es la siguiente: no parece que sea esta la ocasión de hablar del ocio. Nos encontramos en el trance de construir una casa; estamos muy ocupados. Y hasta que se termine la casa, ¿no es acaso el empleo, hasta el extremo de todas nuestras fuerzas, lo único que importa?

Esta objeción no es de poca monta. Sin embargo, si con la imagen de la construcción se alude a una nueva ordenación de nuestro haber espiritual, más allá de una simple protección vital y de la satisfacción de las necesidades mínimas, se ha de responder ante todo y previamente a toda argumentación detallada, que justamente esos comienzos, precisamente esa nueva fundamentación, es lo que hace necesario una defensa del ocio.

Pues el ocio es uno de los fundamentos de la cultura occidental (y suponemos, quizá demasiado audazmente, que ese nuevo edificio se planea con espíritu occidental; suposición esta tan sujeta a objeciones que se puede decir abiertamente que esto y no otra cosa es lo que precisamente hoy se ventila). Ya se echa de ver en la lectura de la *Metafísica* de Aristóteles, en su primer capítulo. Y la etimología nos orienta en el mismo sentido: ocio se dice en griego σχολή; en latín, *schola;* en castellano, *escuela.* Así, pues, el nombre con que denominamos los lugares en que se lleva a cabo la educación, e incluso la educación superior, significa ocio. *Escuela* no quiere decir escuela, sino ocio.

Ciertamente que este sentido original del ocio ha pasado completamente inadvertido en la negación del ocio que el mundo totalitario del trabajo tiene como programa, y para librar de obstáculos nuestra visión de la esencia del ocio hemos de vencer una resistencia, nuestra propia resistencia, que se deriva de una revaloración del mundo del trabajo.

«No se trabaja solamente por el hecho de vivir, sino que se vive para trabajar»[1]. Esta frase la entienden todos inmediatamente; en ella queda expresada la opinión vulgar y corriente. Y nos cuesta trabajo observar que en ese caso el orden de la realidad está invertido.

Pero ¿cómo contestaremos a la otra frase «trabajamos para tener ocio»? ¿Vacilaremos en decir que este caso representa en realidad el «mundo al revés», y que en

él precisamente se invierte el orden natural? ¿No ha de parecerle esta frase al hombre del mundo totalitario del trabajo algo inmoral, que va contra la ley fundamental de la sociedad humana?

Ahora bien: no hemos fabricado un paradigma abstracto con fines ilustrativos, sino que aquella frase se formuló realmente en una ocasión, y concretamente la formuló Aristóteles. Y el hecho de que se expresara así este realista de tanto sentido común, a quien se supone tan entregado a la faena cotidiana, da a la frase una gravedad especial.

La frase, traducida literalmente, es la siguiente: «Estamos no ociosos para tener ocio»[2]. «Estar no ocioso» es precisamente la palabra que tenían los griegos para la actividad laboral cotidiana, no solo para su falta de descanso, sino para la labor cotidiana misma. La lengua griega tiene para ello únicamente un nombre negativo, «no ociosos».

Y lo mismo ocurre con el latín *(neg-otium)*.

Y el contexto en el que se encuentra la frase aristotélica acerca del ocio, así como el de aquella (¡de la *Política* de Aristóteles!) que dice que el ocio es el punto cardinal alrededor del cual gira todo[3], parece dar a entender que lo que se expresa es algo casi evidente, de suerte que se puede suponer que los griegos no podrían comprender en absoluto nuestra máxima del trabajo por el trabajo mismo.

¿No está ya bien claro, por otra parte, que no tenemos ninguna forma de acceso inmediato a la noción original del ocio?

Hay que esperar ahora otra objeción: ¿Qué nos importa hoy en día, realmente y en serio, Aristóteles? Podemos admirar si queremos el mundo de los antiguos, pero ¿hasta qué punto nos puede obligar?

Se podría hacer una contraobjeción, que consiste en decir que la doctrina cristiano-occidental de la *vita contemplativa* está vinculada a los pensamientos aristotélicos acerca del ocio, y que la distinción entre *artes liberales* y *artes serviles* tiene ahí su origen. Una nueva objeción: y esta distinción, ¿no tiene en realidad un valor meramente histórico? Habría que replicar que un término de la distinción nos sale aún hoy día al paso cuando se habla de «trabajos serviles» incompatibles con el santo ocio de un día de fiesta.

¿Quién piensa en verdad que esa expresión pertenece a una comparación bimembre y que se tiene ante sí uno de los términos de la misma, el cual por sí solo es incomprensible? No se puede definir con un poco de precisión lo que es propiamente el «trabajo servil» si no es mediante la contraposición con las «artes libres». Pero ¿qué quiere decir «artes libres»? De ello habrá que hablar aún.

Se podría alegar esto, según queda dicho, para poner de manifiesto que Aristóteles no es simplemente Aristóteles. En todo caso no se puede deducir ciertamente obligación alguna de tales alusiones históricas.

Lo que se intentaba, ante todo, era observar claramente cuánto se diferencia nuestra valoración del trabajo y del ocio de aquella que al hombre antiguo y al medieval le resultaba tan evidente, y es tanta la diferencia que no podemos concebir en absoluto en forma inmediata a qué aludían los antiguos cuando decían: «Trabajamos con vistas al ocio».

Esta diferencia, este hecho de que no dispongamos de un acceso inmediato al concepto original del ocio, se nos hace más patente cuando nos damos cuenta de hasta qué punto la noción opuesta, la idea y el carácter ejemplar del trabajo, han conquistado y dominado casi todo el ámbito de la actividad humana y hasta de la misma existencia humana y de cuánta es la propensión que tenemos a justificar las exigencias derivadas de la figura del «trabajador».

La palabra «trabajador» no se emplea aquí como si se tratara de una caracterización profesional en el sentido que puede dársele en estadística social; no se alude a un determinado estrato social, al «proletariado», aunque no sea casual ese denominador común. La denominación «trabajador» tiene un sentido antropológico; se refiere a un modelo humano universal. En ese sentido Ernst Niekisch ha hablado del «trabajador» como de un «tipo imperial»[4], y Ernst Jünger, bajo el mismo título de «trabajador»[5], ha esbozado las circunstancias concretas que han empezado a modelar al hombre de mañana.

Lo que se pone de manifiesto en el nuevo concepto del trabajo y del trabajador es una auténtica variación en la concepción del ser del hombre *en general* y en la interpretación de la existencia humana *en general,* aunque por lo demás sea difícil abarcar el proceso histórico de estos cambios de valoración y resulte apenas visible en detalle. Es necesario, por tanto, si es que se quiere llegar a afirmaciones de cierto peso, que no nos dediquemos a ilustraciones históricas, sino más bien a calar en el fundamento radical de una teoría filosófico-teológica del hombre.

---

1 Max Weber ha citado esta frase (del conde Zinzendorf) en su famosa obra acerca del espíritu del capitalismo y la ética protestante (Tubinga, 1934, p. 171).

2 *Ética a Nicómaco,* 10, 7 (1177 b).

3 *Política,* 8, 3 (1337 b).

4 Ernst Niekisch: *Die dritte imperiale Figur.* Berlín, 1935.

5 Ernst Jünger : *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt.* Hamburgo, 1932.

# II

CON LOS LEMAS «Trabajo del espíritu» y «Trabajador del espíritu» se pueden caracterizar las últimas fases del proceso histórico por el que el moderno ideal del trabajo ha encontrado su actual formulación extrema.

El ámbito de la actividad espiritual podría aparecer hasta ahora, especialmente si se le mira desde la posición del trabajador manual, como un coto privilegiado donde no hay que trabajar. Y ocupando un lugar central estarían, ante todo, los dominios de la educación filosófica, que parecen sustraerse en grado máximo al mundo del trabajo.

La fase más reciente de ese proceso triunfal del «tipo imperial» del «trabajador» está constituida por el hecho de que el trabajo, con su carácter ejemplar, haya conquistado todo el territorio del quehacer espiritual, sin excluir los dominios de la educación filosófica, y que todo este ámbito esté sometido a las exigencias exclusivas del mundo del trabajo. Y ese triunfo se manifiesta en los conceptos «trabajo espiritual» y «trabajador del espíritu», así como en el auge y expansión que van adquiriendo y que son inherentes a los mismos.

En este último estadio del proceso se abarca el sentido de toda la evolución histórica como en una fórmula de la máxima precisión y concisión. Por tanto, llegamos a percibir la auténtica intención normativa del mundo totalitario del trabajo cuando intentamos darnos cuenta de la estructura interna del concepto «trabajo espiritual».

El concepto «trabajo del espíritu» tiene diversos orígenes históricos que lo ilustran y aclaran.

En primer lugar, una de las bases de dicho concepto la constituye una cierta idea que se tiene acerca de la forma de realizarse el conocimiento espiritual.

¿Qué ocurre cuando nuestros ojos ven una rosa? ¿Qué hacemos en esa ocasión? Al percatarnos de ella y observar su color y su forma, nuestra alma se comporta receptivamente, tomamos, percibimos. Es cierto que somos activos y estamos mirando algo. Pero es un mirar sin tensión, si es que se trata realmente de un intuir auténtico y no de una observación, que consiste ya en medir y calcular, pues la observación es una actividad tensa que ha inspirado a Ernst Jünger[6] la afirmación de que ver es un «acto agresivo». La intuición, intuir, contemplar, es, en cambio, la apertura de los ojos a un

mirar receptivo de las cosas que se le ofrecen, que nos penetran sin necesidad de un esfuerzo de captación del observador.

Apenas hay discusión en el hecho de que la percepción sensible se realice de esa forma o de un modo muy análogo.

¿Y qué ocurre con el conocimiento espiritual? Cuando el hombre se percata de objetividades no visibles, no sensibles, ¿hay algo así como un puro ver receptivo? En términos técnicos, ¿hay una «intuición intelectual»?

Los antiguos contestaron afirmativamente a esta pregunta, mientras que la filosofía moderna suele responder negativamente.

Para Kant, por ejemplo, el conocimiento espiritual del hombre es exclusivamente «discursivo»; es decir, *no* intuitivo. Se ha caracterizado esta tesis en breves palabras como uno de los «presupuestos dogmáticos de más graves consecuencias de la teoría kantiana del conocimiento»[7]. En opinión de Kant, el conocimiento humano se lleva a cabo principalmente en los actos de análisis, cópula, comparación, distinción, abstracción, deducción, demostración, simples formas y modos del esfuerzo activo del pensamiento. El conocer (el conocer *espiritual* del *hombre*), según la tesis kantiana, es exclusivamente una actividad, nada más que actividad.

Partiendo de esa base, no es de extrañar que Kant llegara a entender el conocimiento y el filosofar (el filosofar precisamente, pues es lo más alejado de la percepción sensible) como trabajo.

Y lo dijo expresamente: por ejemplo, en un estudio aparecido en 1796 dirigido contra la filosofía romántica de la intuición y del presentimiento de Jacobi, Schlosser y Stolberg[8]. En la filosofía —dice— rige «la ley de la razón; es decir, la de la conquista de un patrimonio mediante el trabajo». Y porque no es trabajo, por eso no es la filosofía de los románticos una auténtica filosofía, reproche que hay que hacer incluso al mismo Platón, «padre de todos los lirismos a que da lugar la filosofía», y advierte, en cambio, con aprobación y elogio: «La filosofía de Aristóteles, por el contrario, es trabajo». De esta opinión de que en la filosofía está uno dispensado de trabajar, procede también la «voz altiva y aristocrática que se alza de nuevo en la filosofía»: una falsa filosofía, «en la que no hace falta trabajar, sino únicamente oír y paladear en sí mismo el oráculo, para conquistar radicalmente toda la sabiduría que la filosofía se propone»; esta seudofilosofía cree poder mirar altivamente por encima del hombro el esfuerzo y el trabajo del verdadero filósofo.

La filosofía antigua ha pensado sobre este asunto de modo distinto, aunque evidentemente estaba lejos de justificar a aquel que se comportase ligeramente, aunque en forma «genial». Tanto los griegos, y Aristóteles no menos que Platón, como los grandes pensadores medievales, creían que había no solo en la percepción sensible, sino también en el conocimiento espiritual del hombre, un elemento de pura contemplación receptiva, o, como dice Heráclito, de «oído atento al ser de las cosas»[9].

La Edad Media distingue la razón como *vatio* de la razón como *intellectus.* La *ratio* es la facultad del pensar discursivo, del buscar e investigar, del abstraer, del precisar y concluir. El *intellectus,* en cambio, es el nombre de la razón en cuanto que es la facultad

del *simplex intuitus,* de la «simple visión», a la cual se ofrece lo verdadero como al ojo el paisaje. Ahora bien: la facultad cognoscitiva espiritual del hombre, y así lo entendieron los antiguos, es ambas cosas: *ratio* e *intellectus;* y el conocer es una actuación conjunta de ambas. El camino del pensar discursivo está acompañado y entretejido por la visión comprobadora y sin esfuerzo del *intellectus,* el cual es una facultad del alma no activa, sino pasiva, o mejor dicho, receptiva; una facultad cuya actividad consiste en recibir.

Una cosa hay que añadir, sin embargo: también los antiguos han visto en el esfuerzo activo del pensar discursivo lo propiamente humano del conocer del hombre; lo que distingue al hombre es la *ratio;* el *intellectus* está más allá de lo que corresponde propiamente al hombre. A este, sin embargo, le es inherente ese algo «suprahumano»: lo «propiamente humano» solo es capaz de llenar y satisfacer la facultad cognoscitiva de la naturaleza humana; le es esencial al hombre trascender los límites de lo humano y aspirar al reino de los ángeles, de los espíritus puros. «Aunque el conocimiento del alma humana tiene lugar del modo más propio por la vía de la *ratio,* hay, sin embargo, en él una especie de participación de aquel conocimiento simple, que se encuentra en los seres superiores, de los cuales se dice por esto que tienen la facultad de la intuición espiritual»; así se expresa santo Tomás de Aquino en las *Quaestiones disputatae de veritate*[10]. Esta frase quiere decir lo siguiente: en el conocimiento humano encontramos una participación en la facultad intuitiva no discursiva de los ángeles, a los cuales les está dado percibir lo espiritual lo mismo que nuestro ojo percibe la luz y nuestro oído el sonido. Hay en el conocimiento humano el elemento de la visión no activa, puramente receptiva, lo cual ciertamente no se debe a lo propiamente humano, sino a una superación de lo humano, que, sin embargo, da plenitud precisamente a la más alta posibilidad del hombre y es, por tanto, de nuevo lo «propiamente humano» (lo mismo que, según las palabras de santo Tomás, *la vita contemplativa,* aunque es la forma más excelsa de la existencia humana, es *non proprie humana sed superhumana,* «no propiamente humana, sino suprahumana»)[11].

También la filosofía antigua, por tanto, encontró en el carácter laboral que tiene el conocimiento lo humano precisamente, y así lo llamó. Pues la actuación de la *vatio,* el pensar discursivo, es trabajo, actividad esforzada.

La simple visión del *intellectus,* la intuición, sin embargo, *no* es trabajo. Y el que entienda, lo mismo que los antiguos, que el conocimiento espiritual del hombre es una actuación mutua de la *vatio* e *intellectus* y pueda percibir en el pensar discursivo el ingrediente de «intuición intelectual» y descubra, sobre todo, en el conocimiento filosófico, que tiene como objeto el ser en general, el ingrediente de contemplación, tendrá que encontrar que la caracterización del conocer y del filosofar como trabajo no solo no es exhaustiva, sino que no llega al núcleo del asunto, pues se deja algo esencial. Es verdad que el conocer en general, y el conocer filosófico en especial, no es posible sin la actividad esforzada del pensar discursivo, sin la *labor improbus* del «trabajo del espíritu». Pero hay algo, y algo especial, que no es trabajo.

La afirmación de que el conocer es trabajo, porque el conocer es actividad, nada más que actividad, tiene dos aspectos, representa dos pretensiones o exigencias: una,

planteada al hombre, y otra, que procede de este.

Si quieres conocer algo tienes que trabajar; en la filosofía rige «la ley de la razón de que hay que conquistarse, con el trabajo, un patrimonio»[12]; esta es la exigencia planteada al hombre. Y el otro aspecto, más oculto, no visible tan claramente a primera vista, lo constituye la pretensión *del* hombre contenida en aquella afirmación; si el conocer es trabajo, exclusivamente trabajo, lo que consigue en el conocimiento el sujeto cognoscente es el fruto de su propia y subjetiva actividad y nada más; en el conocimiento no hay, por tanto, nada que no se deba al esfuerzo propiamente humano; no hay nada recibido.

En resumen, esta opinión acerca de la esencia del conocer humano, a saber: que consiste exclusivamente en una actuación activo-discursiva de la *vatio,* tenía que producir como consecuencia natural que se concediera una importancia muy especial al concepto del «trabajo del espíritu».

Y si observamos el rostro del «trabajador» vemos que es el rasgo del esfuerzo y de la tensión lo que se agudiza en el concepto del «trabajo del espíritu», obteniendo una confirmación como si dijéramos definitiva. Es el rasgo de la «actividad incondicionada» (de la cual dice Goethe que «al final hace bancarrota»)[13]; es el gesto duro de no poder recibir, de no ser capaz de recibir; es el endurecimiento del corazón, que no quiere que le afecte nada y que en forma extrema y radical se expresa en una frase tremenda: «Cualquier acción tiene sentido, incluso el crimen; cualquier pasividad..., por el contrario, no tiene sentido»[14].

Pero no es que «pensar discursivo» e «intuición intelectual» estén exclusivamente en la relación de actividad y receptividad, tensión activa y contemplar receptivo. También se comportan entre sí como si fueran, por una parte, dificultad y fatiga, y, por otra, facilidad y posesión tranquila y pacífica.

Con esta contraposición de fatiga y facilidad se ha mencionado ya un segundo origen del matiz especial que se ha dado al concepto de «trabajo del espíritu».

Habrá que hablar aquí de una determinada concepción acerca del criterio del valor o no valor de la acción humana en general.

Cuando Kant dice que el filosofar es un «trabajo hercúleo»[15], no hace simplemente calificar, sino que ve en el carácter laboral una legitimación; el filosofar se revela como auténtico en el hecho de que es un «trabajo hercúleo». Lo que ante todo hace para Kant tan sospechosa la «intuición intelectual» es el hecho de que, como dice él desdeñosamente, «no cuesta nada». No espera de la «intuición intelectual» ningún provecho real desde el punto de vista del conocimiento, *porque* a la naturaleza del intuir le es inherente la facilidad.

Pero con esto, ¿no se desliza por lo menos la opinión de que en el *esfuerzo* del conocimiento es donde se encuentra la garantía de la *verdad* del mismo?

Esta creencia no distará mucho de aquella ética que ve un falseamiento de la verdadera moralidad en todo aquello que hace el hombre por inclinación natural; es decir, sin fatiga. Según Kant, es inherente a la noción de la ley moral que esté en contraposición con el impulso natural. Por tanto, es propio de la misma naturaleza que el

bien sea algo difícil y que el voluntario esfuerzo del dominio de si mismo se convierta en la medida del bien moral; lo más difícil es bien en mayor medida. El irónico dístico de Schiller da certeramente en el punto débil de esta posición: «Sirvo con gusto al amigo, pero lo hago, desgraciadamente, porque me siento inclinado a ello —y me lamento con frecuencia de no ser virtuoso»[16].

El bien sería entonces la fatiga. Ya formuló este pensamiento el antiguo cínico Antístenes[17], un compañero de Platón, perteneciente como él al círculo socrático. Es Antístenes, dicho sea de paso, una personalidad sorprendentemente moderna; en él se encuentra la primera formulación del modelo normativo del «trabajador», o, mejor dicho, él mismo lo representa. No solo procede de él la frase mencionada, de que la fatiga es el bien. El es también el que ha creado el modelo del Hércules, el realizador de trabajos sobrehumanos[18], modelo que, según parece, tiene hasta la época contemporánea aún (o de nuevo) un cierto influjo imperativo; pasando por Erasmo de Rotterdam[19], llegamos a Kant, el cual adjudica al trabajo del filosofar el heroico calificativo de hercúleo, y asimismo en Carlyle, el profeta de la religión del trabajo: «Tienes que esforzarte como Hércules...»[20]. Antístenes el cínico no tiene, como moralista autárquico que es, ningún sentido de lo cultural, de lo cual más bien se burla al estilo de un hombre de la Ilustración[21]; se desinteresa de las artes bellas (la poesía le interesa solo en la medida que expone doctrinas morales)[22]; le falta la capacidad de reacción ante el Eros («Con mucho gusto daría yo muerte a Afrodita»)[23]; como realista grosero que es, no piensa nada acerca de la inmortalidad (solo importa que «vivamos rectamente» en la tierra)[24]. ¿No parece como si se hubiesen compuesto cuidadosamente los rasgos característicos de este cuadro con el fin de crear un modelo abstracto del tipo puro del «trabajador»?

«La fatiga es el bien»: frente a esta opinión, santo Tomás de Aquino, en la *Suma Teológica,* establece la tesis siguiente: «La esencia de la virtud reside más en el bien que en la dificultad»[25]; «por tanto, no todo lo que es más difícil es más meritorio, sino que si es más difícil ha de serlo de tal forma que sea al mismo tiempo mayor bien»[26].

La Edad Media dijo de la virtud algo que a nosotros, paisanos de Kant, nos cuesta penetrar: ¿Nos pone la virtud en estado de ser dueños de nuestras inclinaciones naturales? No, diría Kant; y todos nosotros estamos familiarizados con ese pensamiento. No; santo Tomás dice que la virtud perfecciona, hasta el punto de *seguir* rectamente nuestras inclinaciones naturales[27]. Las supremas realizaciones del bien moral se caracterizan por el hecho de que se consiguen fácilmente, pues es inherente a su esencia que procedan de la caridad. Pero el significado mismo de la caridad lleva implícita una relevancia operativa del esfuerzo y la dificultad. ¿Por qué el cristiano corriente cree que el amor al enemigo es una forma tan grande del amor? Pues, ante todo, porque en ese amor la inclinación natural queda dominada hasta un grado heroico: su grandeza la constituye su inusitada dificultad, su casi imposibilidad. Sin embargo, santo Tomás dice: «No es la dificultad que hay en amar al enemigo lo que cuenta para lo meritorio si no es en la medida en que se manifiesta en ella la perfección del amor, que triunfa de dicha

dificultad. Así, pues, si la caridad fuera tan completa que suprimiese en absoluto la dificultad, sería entonces más meritoria»[28].

Hay que tener en cuenta también que lo propio del conocimiento no es el esfuerzo mental, sino la aprehensión de las cosas, que son el descubrimiento de la realidad.

Y del mismo modo que tratándose del bien la virtud más grande no sabe de dificultades, así también se le concede al hombre la forma suprema del conocimiento —la repentina ocurrencia genial, la auténtica contemplación— como si fuera un regalo; fácilmente y sin fatiga. Santo Tomás cita simultáneamente la contemplación y el juego; y la Sagrada Escritura, hablando de la divina Sabiduría, dice: «Por el ocio de la contemplación está siempre solazándose, recreándose en el orbe de la tierra» (*Prov.,* 8, 30)[29].

Ciertamente que puede preceder a esa suprema realización del conocimiento un gran esfuerzo mental; quizá tiene que preceder (a no ser que el conocimiento en cuestión sea gracia en sentido estricto); pero en todo caso el esfuerzo no es causa, sino condición. También la santa facilidad del obrar, producto de la caridad, puede tener como presupuesto el heroico esfuerzo moral de la voluntad.

Lo decisivo es que virtud quiere decir realización del bien; puede presuponer un esfuerzo moral, pero no se agota en ser esfuerzo moral. Y conocer significa alcanzar la realidad de las cosas que son, y el conocimiento no se agota en ser labor mental, «trabajo del espíritu».

Este aspecto del concepto del «trabajo del espíritu», la revaloración de la dificultad en cuanto tal, representa la confirmación y agudización de un determinado rasgo del rostro del «trabajador»: el hieratismo del que está dispuesto incondicionalmente a soportar el dolor. Esta incondicionalidad para soportar el dolor es lo decisivo y distintivo; esta resolución ante el dolor, que es el sentido último de toda «disciplina»[30], se distingue radicalmente por el hecho de que no pregunta por el «para qué» de la oblación entendida cristianamente, la cual no quiere el dolor en cuanto tal, la fatiga en cuanto tal, ni la dificultad en cuanto tal, sino la integridad más alta, la santidad, la plenitud del ser y, por tanto, en último término, la plenitud de la felicidad. «Fin y norma de la templanza es la felicidad»[31].

Pero la creencia más íntima que sostiene esa revaloración del esfuerzo parece ser la de que el hombre desconfía de todo lo que es fácil, que únicamente quiere tener, en conciencia, como propiedad lo que él mismo se ha conseguido con doloroso esfuerzo y rehúsa admitir regalos.

Reflexionemos un momento en la importancia que para una comprensión cristiana de la vida tiene el hecho de que haya «gracia»; recordemos que al Espíritu Santo se le denomina, con un sentido concreto, «don»[32]; que los grandes doctores de la cristiandad afirman que la justicia divina presupone su amor[33] y que todo lo logrado, todo aquello que se puede exigir presupone algo donado, no debido y no meritorio, no logrado, que lo primero es siempre algo recibido; si tenemos presente por un momento todo esto, nos daremos cuenta entonces del abismo que hay entre aquella actitud y las creencias del occidente cristiano.

Nos hemos preguntado por la procedencia del concepto del trabajo espiritual y hemos encontrado que este concepto tiene su origen, ante todo, en dos tesis; en primer lugar, la creencia de que el conocimiento humano se lleva a cabo exclusivamente por la vía de la actividad discursiva y, en segundo lugar, la afirmación de que el esfuerzo del conocimiento es un criterio de verdad. Sin embargo, hay que hablar aún de un tercer elemento que tiene las apariencias de ser más decisivo todavía que los dos primeros y los implica. Ese elemento es el aspecto social que encontramos en el concepto de «trabajo del espíritu» y naturalmente tanto más en el de «trabajador del espíritu».

El trabajo así entendido quiere decir tanto como servicio social. Y el «trabajo del espíritu» será una actividad espiritual en cuanto que es un servicio social y representa una contribución al bien común. Pero no es esto solo a lo que aluden las ideas de «trabajo del espíritu» y «trabajador del espíritu». El significado actual de esa expresión idiomática hace referencia también a una «clase de trabajadores».

Con ello se da a entender también aproximadamente lo siguiente: no solo el trabajador a sueldo, no solo el artesano, no solo el proletario, sino también el intelectual, el estudiante es trabajador, concretamente «trabajador del espíritu»; queda inserto también en el sistema social de distribución del trabajo, vinculado a su función; es un funcionario en el mundo totalitario del trabajo, aunque reciba el nombre de «especialista»; es en todo caso un funcionario. Ahora es cuando nuestra cuestión entra en la fase aguda de su problemática. Y todos saben en qué medida esta problemática ha empezado a cobrar una significación que trasciende resueltamente de la simple teoría.

Y, sin embargo, lo «social», entendiendo por ello la mutua relación de capas y grupos sociales, no es más que el primer aspecto de la cuestión, y de ello hablaremos más adelante.

La cuestión auténtica es de carácter metafísico. Es la antigua cuestión acerca de la justificación y sentido de las *artes liberales,* de las «artes libres». Pero ¿qué son las «artes libres»? En su comentario a la Metafísica aristotélica, santo Tomás de Aquino da una definición: «Únicamente se llaman libres aquellas artes que están ordenadas al saber; aquellas, en cambio, que están ordenadas, mediante el ejercicio de una actividad, al logro de un bien útil, se llaman... «artes serviles»[34]. Y seis siglos más tarde John Henry Newman dirá: «Bien sé que el saber puede hacerse fructífero con la práctica; pero puede también volver al entendimiento de donde procedió, y hacerse filosofía. En un caso recibe el nombre de saber útil y en el otro el de saber libre»[35].

Así, pues, las «artes libres» son aquellos modos de actuación humana que tienen su sentido en sí mismos, y las «artes serviles» los que tienen, por el contrario, su fin fuera de sí mismos, fin que consiste concretamente en un efecto útil realizable mediante una práctica. La «libertad», por tanto, de las «artes libres» está en que no están dispuestas para fin alguno, no necesitan legitimarse por su función social, ni por el hecho de que sean trabajo.

Muchos pensarán que la pregunta acerca de la justificación y sentido de las «artes libres» es algo completamente resuelto y concluido. Traducida al lenguaje de nuestro tiempo, se puede expresar en la forma siguiente: ¿Hay algún dominio de la actividad

humana, mejor dicho, de la existencia humana, que no se legitime por el hecho de quedar incluido en la mecánica finalista de un plan quinquenal? ¿Lo hay o no lo hay?

La intrínseca orientación de los conceptos «trabajo del espíritu» y «trabajador del espíritu» apunta a una respuesta negativa; el hombre es, esencialmente y en toda su existencia, funcionario, incluso en las formas más elevadas de su actividad.

Orientamos la cuestión hacia la filosofía y la educación filosófica. La filosofía se puede contar como la más libre de las artes libres. «El saber es verdaderamente libre en la medida en que es saber filosófico», dice Newman[36]. La filosofía, en cierto sentido, ha impuesto también su nombre; la «Facultad de Artes» de la Edad Media, así llamada por cultivarse en ella las «artes liberales», se llama en la actualidad Facultad de Filosofía.

La filosofía y su vigencia constituyen, por tanto, para nuestra cuestión un indicador de un carácter muy especial.

Pues no hay que discutir mucho acerca de si las ciencias naturales, la ciencia médica, la ciencia del derecho y las ciencias económicas tienen un lugar circunscrito en el sistema de funciones y de distribución del trabajo del moderno cuerpo social, y en qué medida ocurre eso, y si, por tanto, hay que incluirlas en el concepto de trabajo en este sentido social. Es inherente a la naturaleza de las ciencias particulares el que hagan referencia a fines que son exteriores a ellas. Hay también, sin embargo, la ciencia particular, que se cultiva en forma filosófica, y para ella sirve nuestra pregunta en el mismo sentido que para la filosofía misma. «La ciencia particular cultivada en forma filosófica» quiere decir, en verdad, la ciencia cultivada en una forma «académica», en el sentido original que tiene esta palabra (pues «académicamente» quiere decir «filosóficamente» o no quiere decir nada).

Cuando se habla del lugar y de la justificación de la filosofía se trata nada más y nada menos que del lugar y de la justificación de la Universidad, de la formación académica, mejor dicho, de la formación en general en sentido auténtico; es decir, en el sentido en que se distingue primariamente de cualquier mera instrucción profesional y la supera también primariamente.

El funcionario es una persona instruida. La instrucción se caracteriza por el hecho de que se dirige a una parte especial del hombre y a un sector del mundo. La formación tiene como fin la totalidad. Persona formada es aquella que sabe lo que pasa en el mundo tomado en su totalidad.

La formación concierne a todo el hombre en cuanto que es *capax Universi,* en cuanto que puede abarcar el conjunto total de las cosas que son.

Esto no quiere decir nada contra la instrucción ni contra el funcionario. Evidentemente, el ejercicio de la función profesional especializada *es la* forma normal de la actuación humana; lo normal es el «trabajo», lo cotidiano es el día laborable. El problema es si el mundo del hombre se agota con ser un «mundo del trabajo», si el hombre consiste simplemente en ser funcionario, «trabajador», si la existencia humana adquiere su plenitud siendo exclusivamente existencia que trabaja cotidianamente. Formulando la cuestión en otra forma, retraduciéndola, ¿hay artes libres? Los que

propugnan el mundo totalitario del trabajo tienen que contestar negativamente. En el mundo del «trabajador» es válida, como dice Ernest Jünger, «la negación de la investigación libre»[37]. En el Estado laboral construido con consecuencia lógica no puede haber ni auténtica filosofía, pues es inherente a la esencia de esta no estar dispuesta a servir para fines, y ser en este sentido «libre», ni puede haber ciencias particulares cultivadas en forma filosófica; es decir, formación académica en su sentido original.

Esta imposibilidad queda expresada y confirmada, como en una fórmula abreviada, ante todo en la frase acuñada «trabajador del espíritu».

Por eso es tan angustiosamente sintomático que el lenguaje, y concretamente el académico, haya adoptado en general estas expresiones de «trabajador del espíritu» y «trabajador intelectual».

Los antiguos afirmaban que hay formas humanas de actuación no útiles y justificadas, que hay artes libres. No solo hay el mero saber funcional, sino también «el saber del *gentleman*» (con esta feliz fórmula intentó J. H. Newman traducir, en sus discursos universitarios[38], el antiguo término de *artes liberales).*

No hace falta explicar que no todo lo que no se puede incluir en el concepto de útil es inútil. Y por eso en modo alguno es irrelevante para un pueblo y para la realización de su bien común que se conceda o no un lugar y un puesto destacado a esa actuación que no es «trabajo útil», en el sentido que se da a la utilidad y al empleo. El ministro de Estado Goethe decía, el 20 de octubre de 1830, a Federico Soret: «Nunca me he preguntado... ¿cómo serviré a la totalidad?, sino que siempre he procurado... expresar lo que yo he reconocido como bueno y válido. Esto, ciertamente..., en gran medida... ha sido útil; pero este no era el fin, sino una consecuencia absolutamente necesaria»[39].

No solo existe la utilidad, sino también la bendición.

Y en ese sentido se entiende la tesis medieval de que es «necesario para la perfección de la comunidad humana que haya hombres que se consagren a la vida no útil de la contemplación»[40]; bien entendido: que esto es necesario para la perfección, no de los individuos que se dedican a la *vita contemplativa,* sino de la comunidad humana. Nadie que piense con la categoría de «trabajador del espíritu» podría decir algo parecido.

---

6 *Blütter und Steine.* Hamburgo, 1934, p. 202.

7 Bernhard Jansen: *Die Geschichte der Erkenntnislehre in der neueren Philosophie bis Kant* Paderborn, 1940, p. 235.

8 «Acerca de la tónica de la dignidad que se ha alzado nuevamente en la filosofía» (Akademie-Ausgabe VIII, pp. 387-406).

9 Fragmento, 112 (Diels).

10 Ver., 15, 1.

11 Virt. card., I.

12 Kant: *Op. cit.,* p. 393.

13 *Maximen und Reflexionen,* n.º 1.415. Edición de Günther Müller, Stuttgart, 1943.

14 Hermann Rauschning: *Gesprüche mit Hitler.* Zürich-Nueva York, 1940, citado de los extractos publicados en la revista *Die Wandlung* (I, años 1945-46, pp. 684 y ss.).

15 *Op. cit.,* p. 390.

16 Schiller: *Die Philosophen* (escrúpulo de conciencia).

17 Diógenes Laercio nos ha transmitido esa frase en su obra *Vidas y opiniones de filósofos ilustres.* Libro VI, 1, cap. 2.

18 Véase la obra citada; un escrito de Antístenes lleva el título *Hércules el Magno o De la fuerza.*

19 Antón Gail me ha hecho notar que en un retrato por Hans Holbein, que se encuentra en Longford Castle, Erasmo posa las manos sobre un libro en el que se lee en griego: «Trabajos de Hércules», de Erasmo de Rotterdam.

20 Esta frase de Carlyle, cuyas obras en su texto original no me fue posible consultar, está tomada de un escrito que publicó durante la primera guerra mundial Roberto Langewiesche (Königstein, sin fecha) titulado «Carlyle, Arbeiten und nicht verzweifeln. Auszüge aus seinen Werken», p. 28.

21 Guillermo Nestle: *Griechische Geistesgeschichte von Homer bis Lukiam.* Stuttgart, 1944, p. 313 y ss.

22 *Op. cit.,* p. 314.

23 Según Clemente de Alejandría, *Tapices.* Libro II, 107, 2. Allí mismo se lee también que «llamó al deseo erótico mal de la naturaleza».

24 Véase Diógenes Laercio, VI, 1, 5.

25 II, II, 123, 12, ad. 2.

26 II, II, 27, 8, ad. 3.

27 II, II, 108, 2.

28 Car., 8, ad, 7.

29 In Sent. 1, d. 2 (exposición del texto).

30 Ernst Jünger: *Blätter und Steine,* p. 179.

31 II, II, 141, 6, ad. 1.

32 C. G., 4, 23. «Es propio del Espíritu Santo ser una donación; I, 38, 2, ad. 1: «El Espíritu Santo, que procede del Padre como amor, recibe en sentido propio el nombre de «don».

33 I, 21, 4.

34 In Met, 1, 3.

35 Newman: *Ausgewählte Werke,* vol. IV. Maguncia, 1927, p. 128.

36 *Ibidem,* p. 127.

37 *Blätter und Steine,* p. 176.

38 *Ausgewahlte Werke,* vol. IV, p. 127.

39 Palabras recogidas en la adaptación de Eckermann de las *Conversaciones con Eckermann,* de Goethe.

40 In Sent., 4, d. 26, 1, 2.

# III

Por el bosquejo que se ha hecho de la figura del trabajador vemos que dicha figura está caracterizada, ante todo, por estos tres rasgos: la más extrema tensión de las fuerzas activas, absoluta y abstracta disposición para el padecer, inserción total en el sistema racional de planificación de la organización utilitaria social; desde este punto de vista, repetimos, el ocio solo puede aparecer como algo completamente imprevisto, extraño, incongruente, incluso absurdo, y moralmente hablando como algo impropio, sinónimo de holgazanería y pereza.

En contraposición a esto, la doctrina vital de la Alta Edad Media dice precisamente lo contrario: la falta de ocio, la incapacidad para el ocio, está en relación estrecha con la pereza; de la pereza es de donde procede el desasosiego y la actividad incansable del trabajar por el trabajo mismo. Constituye una relación curiosa el hecho de que la actividad desasosegada de un fanatismo suicida por el trabajo proceda de una deficiencia en voluntad de realización; un pensamiento sorprendente que solo podemos descifrar con esfuerzo. Pero merece la pena que nos detengamos en ello un momento. ¿A qué alude propiamente la antigua doctrina de vida al hablar de la pereza, de la *acedía*?[41]

En primer lugar, se refiere a algo distinto de lo que solemos querer decir cuando hablamos «de la madre de todos los vicios». Para la antigua doctrina de vida, la pereza significa, ante todo, que el hombre renuncia al rango que se le fija en virtud de su propia dignidad; que no quiere ser lo que Dios quiere que sea, lo cual quiere decir que no quiere ser lo que realmente y en última instancia *es*. La *acedía* es la «desesperación de la debilidad», de la que dijo Kierkegaard que consiste en que uno «desesperadamente no quiere ser él mismo»[42]. El concepto teológico-metafisico de la pereza significa, por tanto, que el hombre no asienta en última instancia a su auténtico ser; que después de toda su enérgica actividad, no se encuentra consigo mismo; que, como decía la Edad Media, se apodera de él la tristeza, por lo que se refiere al bien divino que habita en él mismo (esa tristeza es la *tristia saeculi* de la Sagrada Escritura)[43].

Ahora bien: ¿será la actividad industriosa y la laboriosidad, en el sentido que tiene en la vida económica burguesa, el concepto contrario correlativo de este concepto teológico-metafísico de la pereza?

Se ha querido interpretar en realidad la *acedía* como si tuviera algo que ver con el *ethos* económico de la Edad Media. Sombart, por ejemplo, dice que la *acedía* es el defecto del tranquilo sedentario, en oposición al trabajador útil y activo[44]; pero contra esta interpretación ya se ha pronunciado Max Scheler[45]. Y posteriormente a Sombart se tradujo *acedía* por «mezquindad laboral (industrial)», lo cual solo puede querer decir que la acedia es, por tanto, una falta de espíritu económico de empresa[46]. Es especialmente lamentable la precipitación apologética con que se intenta legitimar la «doctrina cristiana», haciéndola coincidir con la moda al uso y, en nuestro caso, introduciendo el activismo moderno en el «*ethos* del trabajo de la Iglesia», lo que lleva, por ejemplo, a traducir la frase serena de santo Tomás de Aquino «vivere secundum actum est quando exercet quis opera vitae in actu»[47] de la siguiente manera: «Vivir *in actu* consiste en ejercitarse, trabajar, actuar»[48]. (¡Como si no creyera santo Tomás que la contemplación es un *opus vitae*!).

El concepto opuesto al de *acedía* no es el espíritu de trabajo de la vida industriosa y laboral, sino la afirmación y aceptación alegre que el hombre hace de su propio ser, del mundo en su conjunto, y de Dios, es decir, el amor (del cual procede también ciertamente la especial lozanía propia del ser activo, que no puede confundirse, sin embargo, con la espasmódica actividad del fanático del trabajo).

¿Adivinaríamos, si no se nos hubiera transmitido expresamente, que santo Tomás de Aquino entiende la *acedía* como un pecado contra el tercer mandamiento precisamente? Encuentra tan poca relación entre la pereza y la imagen contraria al «*ethos* del trabajo», que la explica más bien como una infracción del «descanso del espíritu en Dios»[49].

Pero se dirá: ¿Qué tiene que ver todo esto con nuestra cuestión?

La *acedía* se cuenta entre los *vitia capitalia,* entre los siete «pecados capitales». Esta traducción no es muy feliz. *Caput* significa cabeza; pero *caput* quiere decir también fuente, y esto es a lo que aquí se alude; los pecados de donde proceden, como de un manantial, otras desviaciones, en un proceso, por así decirlo, natural. La antigua doctrina de vida decía, y con esto volvemos a nuestra cuestión, que de la pereza se derivan, entre otras desviaciones, la interna actividad desazonada y la falta de ocio («entre otras», pues una de las «hijas de la *acedía»* es también la desesperación, lo cual significaría que la falta de ocio y la desesperación eran «hermanas», pensamiento que podría poner al descubierto y aclarar la creencia que se encubre en la frase, tan sospechosamente enérgica, «trabajar y no desesperar»).

La pereza, en el sentido antiguo, tiene tan poco que ver con el ocio que es más bien el íntimo supuesto de la falta de ocio. Solo puede haber ocio cuando el hombre se encuentra consigo mismo, cuando asiente a su auténtico ser, y la esencia de la *acedía* es la no coincidencia del hombre consigo mismo.

Pereza y falta de ocio se corresponden. El ocio se opone a ambas.

El ocio es, como actitud del alma (pues hay que dejar bien sentado algo evidente: que el ocio no se debe solamente a hechos externos como pausa en el trabajo, tiempo libre, fin de semana, permiso, vacaciones; el ocio es un estado del alma), precisamente lo

contrapuesto al ejemplo del «trabajador», y esto desde cada uno de los tres aspectos de que se ha hablado, a saber: trabajo como actividad, trabajo como esfuerzo y trabajo como función social. Veamos:

Primero. Frente al exclusivismo de la norma ejemplar del trabajo como actividad está el ocio como la actitud de la no-actividad, de la íntima falta de ocupación, del descanso, del dejar hacer, del callar.

El ocio es una forma de ese callar que es un presupuesto para la percepción de la realidad; solo oye el que calla, y el que no calla no oye. Ese callar no es un apático silencio ni un mutismo muerto, sino que significa más bien que la capacidad de reacción que por disposición divina tiene el alma ante el ser no se expresa en palabras. El ocio es la actitud de la percepción receptiva, de la inmersión intuitiva y contemplativa en el ser.

En el ocio hay, además, algo de la serena alegría del no poder comprender, del reconocimiento del carácter secreto del mundo, de la ciega fortaleza del corazón del que confía y que deja que las cosas sigan su curso; hay algo de la «confianza en lo fragmentario, que es lo que precisamente constituye la vida y la esencia de la Historia».

En la misma nota del *Diario*[50] del poeta Conrado Weiss, de la que se ha tomado la frase que antecede, se habla de la forma precisa de hablar y pensar de Ernest Jünger, que se caracteriza por una especie de «fanatismo de la verdad y de la disciplina», y que de hecho parece arrancar a las cosas su secreto, en un audaz acto de agresión, y exhibirlo asépticamente disecado, de la forma siguiente: esa «forma de exponer» es, «sin embargo, lo opuesto a toda contemplación y es como una pereza que se aventura en las sublimidades de la exactitud..., frente a la verdadera pereza, que da su tiempo a Dios, a las cosas y al mundo, a todo, bueno o malo, con morosidad para lo bueno y para lo malo».

El ocio no es la actitud del que interviene, sino la del que se relaja; no la del que ase, sino la del que suelta, *se* suelta y abandona, casi como la actitud abandonada del que duerme (solo el que se abandona está en disposición de dormir). Y en realidad, lo mismo que la falta de ocio y la falta de sueño parecen estar en cierto sentido relacionadas entre si, así también el hombre, tratándose del ocio, es afín a los que duermen, de los cuales dijo Heráclito el Oscuro que «actúan y cooperan en el acontecer del cosmos»[51].

El recreo confortante que nos procura la visión absorta de una rosa que se abre, de un niño que duerme, de un misterio divino, ¿no se asemeja al que conseguimos con un sueño profundo y tranquilo? Pues las grandes y felices intuiciones y ocurrencias, las que no se pueden captar, se le conceden al hombre en el ocio sobre todo; como dice el libro de Job (35, 10). Dios envía por la noche cantares de júbilo, y el pueblo sencillo sabe que el Señor concede a los suyos en el sueño la felicidad y lo que más le conviene. En ese silencioso estar abierto del alma se le puede dar al hombre el don de percibir «lo que íntimamente da consistencia al mundo», quizá solo por un instante, como un relámpago, de suerte que después haya de volver a descubrir con esforzado «trabajo» la visión que se tuvo en ese momento.

Segundo. Frente al exclusivismo de la norma ejemplar del trabajo como esfuerzo se encuentra el ocio como la actitud de la contemplación festiva. La actitud festiva interior

del que «huelga» pertenece, como lo expresa el concepto exclusivamente alemán «Feierabend» («tarde de fiesta», lo que queda del día después de la jornada de trabajo), a la esencia misma de lo que entendemos aquí por *ocio.* El ocio únicamente es posible una vez presupuesto, como hemos dicho, que el hombre no solo concuerde con su propia y verdadera esencia, sino también con el sentido del universo (mientras que la pereza radica en la falta de esta conformidad). El ocio vive de la afirmación. No es simplemente lo mismo que falta de actividad; no es lo mismo que tranquilidad o silencio, ni siquiera interior. Es como el silencio en la conversación de los que se aman, que se alimenta del acuerdo que reina entre ellos. En el fragmento de Hölderlin: «Die Musse», «El ocio», se encuentran estos versos:

> Como un amoroso olmo me yergo en el campo apacible, y como sarmientos y frutos de vid me rodean, y se enroscan en mi tronco los juegos sabrosos de la vida.

Y así como, según la Escritura, Dios, «gozándose en las obras que había hecho», vio que «era bueno cuanto había hecho» (*Gen.* 1, 31), así también el ocio humano implica la detención aprobatoria de la mirada interior en la realidad de la Creación.

La forma más elevada de afirmación es, pues, la fiesta; entre sus características esenciales se cuenta, según el especialista en historia de las religiones Karl Kerényi, «el sosiego, la intensidad de vida y la contemplación hermanas entre sí»[52]. «Celebrar una fiesta» quiere decir vivir de un modo patente, no cotidiano, ratificándola, la aceptación del sentido fundamental del universo y la conformidad con él, la inclusión en él.

La fiesta es el origen, íntimo y fundamental, del ocio. Es su carácter festivo lo que hace que el ocio no sea solo carencia de esfuerzo, sino lo contrario del esfuerzo.

Tercero. El ocio se contrapone a la exclusividad de la norma ejemplar del trabajo como función social.

La simple pausa en el trabajo, ya dure esta una hora o una semana o más aún, sigue perteneciendo a la vida del trabajo cotidiano. Está incluida en el transcurso cronológico de la jornada de trabajo, es una parte de él.

La pausa se hace para el trabajo. Su misión es suministrar «nuevas fuerzas para trabajar de nuevo», como el concepto del descanso reparador indica; uno se repone tanto del trabajo como para el trabajo.

El ocio corta perpendicularmente el término de la jornada de trabajo, exactamente como la «simple intuición» del *intellectus* no es una prolongación (por decirlo así) del proceso trabajoso de la *ratio,* sino que lo corta perpendicularmente (los antiguos compararon a la *ratio* con el tiempo y al *intellectus,* en cambio, con el «ahora permanente» de la eternidad)[53].

La razón de la existencia del ocio no es el trabajo mismo, por mucha fuerza que el activo trabajador saque de él; el sentido del ocio no es facilitar en forma de descanso corporal o de recreo espiritual nuevas fuerzas para trabajar de nuevo, aunque esto sea uno de sus efectos.

Como la contemplación, también el ocio es de rango más elevado que la *vita activa* (aunque esta sea lo humano en sentido más propio). Y las jerarquías son inalterables. Por

muy verdad que sea que el que acostumbra a rezar por la noche se duerme mejor, nadie puede hacer la oración de la noche con el fin de dormirse. Del mismo modo nadie que quisiera entregarse al ocio solo para «reponerse» recogería el verdadero fruto de este: una restauración como la que se consigue mediante un sueño profundo.

El ocio no encuentra su justificación en el hecho de que el «funcionario» actúe en la medida de lo posible sin tropiezos y sin fallos, sino en el hecho de que el funcionario continúe siendo hombre (Newman diría que continúe siendo *gentleman),* lo cual quiere decir que no se circunscriba al limitado medio ambiente de la concreta función de su trabajo, sino que sea capaz de abarcar con su mirada al mundo como una totalidad, realizándose, por tanto, a sí mismo como un ser implantado en el todo del ente.

La facultad de holgar pertenece, por tanto, a las facultades fundamentales del alma humana, lo mismo que el don de la inmersión contemplativa en el ente y la virtud de elevar festivamente el corazón es la fuerza que, trascendiendo el mundo del trabajo, nos permite establecer contacto con las virtudes sobrehumanas y vitalizadoras del ser, las cuales nos remiten, reanimados y renovados, a la vigilia del día de trabajo. Únicamente en el ocio verdadero se nos abre una «puerta que nos conduce al aire libre», fuera del recinto cercado de esa «angustia latente» en la que un agudo observador[54] ha querido ver el signo del mundo del trabajo, para el que «trabajo y paro son los dos polos de una existencia humana sin salida».

El ocio —no solo en él, pero innegablemente también en el ocio— se protege y salva lo verdaderamente humano precisamente *porque* siempre se trasciende alguna vez el terreno de lo propiamente humano, no con el esfuerzo extremado del que quiere alcanzar algo, sino con una especie de arrobamiento (arrobamiento, por supuesto, «más difícil» que la tensión extrema y activa; «más difícil», porque está menos a nuestro alcance; el estado de tensión extrema es más fácil de producir que el estado de relajación y abandono, *por más* que este no implica esfuerzo; tal es la paradoja de la realización del ocio, que es un estado humano y sobrehumano a la vez). Aristóteles dice del ocio: «Así, no puede vivir el hombre en cuanto que es hombre, sino únicamente en cuanto que algo divino mora en él»[55].

---

41 Para más detalles acerca de la acedia, véase *Sobre la esperanza.* Colección Patmos, n.º 9.

42 *Die Krankheit zum Tode.* Traducción de H. Gottsched y Cristian Schrempf. Jena, 1938, pp. 44 y ss.

43 Mal., 11, 3.

44 W. Sombart: *Der Bourgeois.* Leipzig, 1913, p. 322. Véanse también las 313 y 321.

45 Max Scheler: *Vom Umsturz der Werte.* Leipzig, 1919, volumen II, p. 293.

46 Juan Haessle: *Das Arbeitsethos der Kirche nach Thomas von Aquin und Leo XIII.* Investigaciones acerca del espíritu económico del catolicismo. Friburgo de Brisgovia, 1923, p. 31.

47 *De unitate intellectus.*

48 Juan Haessle: *Op. cit.,* p. 34.

49 II, II, 35, 3, ad. 1; Mal., 11.3, ad. 2.

50 Del 12 de septiembre de 1939. Debo el conocimiento de esas notas a la amistosa cortesía de la viuda del poeta.

51 Fragmento n.º 75 (Diels).

52 Carlos Kerényi: *Die antike Religión.* Amsterdam, 1940, p. 66.

53 C. G, II, 96.

54 El poeta negro americano Ricardo Wright, según informa la revista internacional *Die Umschau*, Maguncia, año I, cuaderno 2, pp. 214-216.

55 *Ética a Nicómaco,* 10, 7 (1177 b).

# IV

ANTE ESTA NORMA ejemplar del ocio así formulada en una primera aproximación, surge la pregunta acerca de la potencialidad de realización que le es inherente y de las probables «perspectivas» en cuanto a esa realización, así como también del *ímpetus* histórico que le es propio. Expresándose más concretamente, la pregunta es la siguiente: ¿Será posible mantener o incluso reconquistar, frente a la presión del mundo totalitario del trabajo, un espacio para el ocio, que no sea solo un bienestar dominical, sino el ámbito donde pueda desarrollarse una verdadera e Integra humanidad, la libertad, la verdadera formación, la consideración del mundo como un todo?

Dicho con otras palabras: ¿será posible evitar que el hombre se convierta por completo en un funcionario, en un «trabajador»? ¿Podrá conseguirse? ¿Y bajo qué condiciones? Pues no hay duda posible en cuanto al hecho de que ese mundo del «trabajador» tiende apremiantemente y de forma irresistible a realizarse históricamente (casi nos sentimos inclinados, con razón o sin ella, a hablar de fuerzas históricas demoníacas).

La resistencia se ha intentado desde varios puntos y eso no solo desde ayer ni desde hoy. También se puede decir que determinadas formas de resistencia se han mostrado ya insuficientes; por ejemplo, la posición de *l'art pour l'art* que la primera guerra mundial hizo desaparecer, y que era un intento plenamente justificado, en lo que cabe, de proteger los dominios del arte contra la tendencia general a que todo tenga su sentido práctico en el mundo. Y en este nuestro tiempo, cuando los frentes propiamente históricos se encuentran en procesos provisionales de restauración y no están aún bien definidos, sobre todo el retorno a la tradición, las obligaciones que, hasta cierto punto, nos impone nuestra condición de herederos espirituales de la antigüedad, la lucha por la subsistencia de los estudios clásicos en bachillerato, así como también por el carácter académico, filosófico, de la Universidad (que es una lucha por que la «Schola» no se convierta en un mero lugar de instrucción profesional), el «Humanismo», en suma, todas estas palabras caracterizan otras tantas posiciones desde las cuales se intenta asegurar y defender un estado de cosas amenazado y en peligro.

El problema es si estas posiciones resistirán, si *podrán* resistir. El problema es si el «Humanismo» es una consigna suficiente; suficiente no en el sentido de una efectividad

y virtualidad proselitista, desde el punto de vista psicológico, sino en el sentido de la legitimación metafísica y, por tanto, claro está, de la credibilidad última y de la potencia histórica efectiva. (A propósito del «Humanismo» habría, por lo demás, que advertir que en la Alemania Oriental se acostumbra desde hace poco a llamar «humanista» al materialismo económico, y que el existencialismo ateo en Francia tiene asimismo empeño en ser *humanisme,* y a ninguno de los dos se les puede negar del todo la razón). Por tanto, la pregunta que hay que hacer es si ante las pretensiones del mundo totalitario del trabajo podría bastar la apelación a un *humanum.*

Antes de intentar dar respuesta a esta pregunta, y teniendo en cuenta algunos malentendidos que fácilmente se producen y que quizá ya afloren, digamos algo acerca del aspecto social de nuestro problema en una

### DIGRESIÓN SOBRE PROLETARIADO Y DESPROLETARIZACIÓN

Hemos sostenido que en el término «trabajador del espíritu» se formulaba de un modo especialmente agudo esta pretensión totalitaria del mundo del trabajo. Ahora bien: en el «Diccionario alemán» de Trübner se afirma que lo valioso de estos conceptos, relativamente recientes, de «trabajo espiritual» y «trabajador del espíritu» está en que en ellos ha quedado vencida la antiquísima oposición, cada vez más acentuada en nuestros días, entre el trabajador manual y el universitario[56]; y al no aceptar nosotros ahora estas denominaciones o aceptándolas solo con reservas, ¿no expresamos con ello una tesis determinada respecto de ese «antagonismo social»? Por de pronto el hecho de rehusar validez al concepto «trabajador del espíritu» ya indica con seguridad por lo menos esto: que *no* es posible ni deseable franquear la distancia que separa a las clases sociales fundándose en el hecho común de ser trabajadores. Pero ¿no significa esto que el abismo que separa al sector de formación académica, que puede permitirse al saber como fin en sí, del proletario, que solo conoce la pausa en el trabajar apenas suficiente para renovar las fuerzas, irá haciéndose de hecho, como consecuencia de nuestra tesis, cada vez más profunda, independientemente de cualquier intención y reflexión subjetivas? Esta objeción no se puede tomar a la ligera.

En Platón se contrapone de hecho, en una ocasión, la figura del filósofo a la del burgués. Los filósofos son los que «no se han criado como los siervos, sino del modo opuesto. Tal es, ¡oh Teodoro!, el modo de ser de cada uno de estos dos hombres; uno se ha criado verdaderamente en libertad y con ocio, el que tú llamas un amigo del saber, un filósofo, y a quien no se le da nada tener una apariencia sencilla y a quien no le importa ser útil en lo que a rendimientos serviles se refiere, no saber, por ejemplo, hacer bien su hatillo en los viajes, ni preparar una comida sabrosa...; el otro, que sabe preparar todo esto con disposición y soltura, no sabe llevar, en cambio, el manto como un hombre libre y aún menos alabar de modo digno y con la expresión debida la vida verdadera de los dioses y de los hombres». Así se lee en el *Teetetes* platónico[57]. En cuanto al antiguo concepto del *bánausos* o artesano griego, hay que tener en cuenta, como puede deducirse de este pasaje de Platón, que no se refiere únicamente al rústico, o al que no cultiva las

artes bellas, o a la persona que carece de ambiente intelectual, sino expresamente también al hombre que vive del trabajo de sus manos, para distinguirlo de aquel que tiene lo suficiente para disponer libremente de su tiempo. Pero entonces, ¿habrá que renovar ese concepto del burgués y darle el significado a la vez social y cultural de la época precristiana? ¡Naturalmente que no! Pero ¿no está de hecho implicada esa consecuencia al rehusar aplicar el nombre de «trabajo», que, como siempre se ha dicho, es un nombre honroso, al ámbito, a *todo* el ámbito de la actividad espiritual? No. Nosotros opinamos que, por una parte, ha de hacerse todo lo posible para vencer ese antagonismo social; pero que, por otra, para alcanzar dicho fin resulta algo falso, algo completamente desprovisto de sentido, buscar la unidad social en la proletarización, por decirlo así, puramente nominal (por ahora) del sector cultural y no en la desproletarización del proletariado.

Pero ¿qué quieren decir, en último término, los conceptos proletariado, ser proletario, desproletarización? Dejemos aparte resueltamente y sin reparos la discusión acerca de la realización política de una desproletarización y preguntémonos por principio y «teóricamente»: ¿Qué es propiamente ser proletario y, por tanto, en qué consiste la desproletarización?

En primer lugar, ser proletario no es lo mismo que ser pobre. Puede uno ser pobre sin ser proletario: el mendigo en el mundo organizado por profesiones no cabe duda que no es proletario. También se puede ser proletario sin ser pobre: el ingeniero, el «especialista» del estado laboral totalitario es sin duda alguna proletario.

En segundo lugar hay que decir formalmente algo evidente, a saber: que el aspecto negativo y, por tanto, rechazable del ser proletario no está en que este estado se limite a un determinado sector, de suerte que quedaría eliminado lo negativo cuando *todos* se volvieran proletarios. El ser proletario no puede superarse proletarizando a todos, claro está.

¿Qué es, pues, ser proletario? Si se quiere reducir a un común denominador, resumiéndolas, las innumerables definiciones sociológicas del concepto, se puede afirmar lo siguiente: ser proletario es estar vinculado al proceso laboral.

Esta expresión «proceso laboral» no indica evidentemente el proceso general e ininterrumpido de la actividad humana. Ser proletario no es la necesidad general del hombre de estar ocupado. El trabajo es la ocupación útil, lo cual quiere decir que el trabajo por definición no tiene sentido en sí mismo: tiene por finalidad un *bonum utile* social, la realización de valores útiles y de cosas necesarias. Y el «proceso laboral» es el fenómeno universal, con distribución de funciones, del utilitarismo, por el cual y en el cual se realiza la «utilidad común» («utilidad común» no es lo mismo que el concepto, mucho más amplio, de *bonum commune).*

La vinculación al proceso laboral es, pues, una sujeción al proceso general del utilitarismo en el que se realiza el «provecho común», y es además una sujeción de tal grado que con ella queda agotado el espacio vital del hombre que trabaja.

Esta vinculación puede tener varios orígenes. Puede ser su causa la falta de propiedad: el proletario es «el trabajador que no tiene bienes y depende únicamente de su

salario», «que nada tiene sino su trabajo» y que por ello se ve obligado a enajenar constantemente esa potencialidad suya de trabajo[58]. Puede, sin embargo, originarlo también una orden imperativa del Estado laboral totalitario: proletario es aquel que, desprovisto o no de bienes, en virtud de órdenes ajenas, «está sometido totalmente a las necesidades materiales de la producción de bienes más absolutamente racional»[59]; es decir, del proceso utilitarista. Puede, en tercer lugar, tener su raíz en el empobrecimiento íntimo del hombre; proletario es aquel cuyo espacio vital queda colmado con el proceso laboral *porque* lo tiene ya íntimamente anquilosado, porque no puede realizar ni quizá siquiera representarse una actuación que tenga sentido y no sea trabajo.

Y se nos permitirá decir que estas distintas formas de ser proletario, sobre todo las dos últimas, se suscitan y fomentan mutuamente; el Estado laboral totalitario necesita del que no es nada más que funcionario de alma empobrecida, y este, por su parte, se inclinará a ver y admitir únicamente en el total «descargo» del «servicio» la imagen engañosa de una vida colmada.

En cuanto a la vinculación *interna* al proceso laboral, hay que preguntar, por lo demás, si el ser proletario así entendido no es el síntoma que caracteriza a todas las capas sociales, en ningún modo limitado al ámbito social del proletariado; síntoma *general* que se acusa en el proletariado con una intensidad y peculiaridad extraordinarias; acaso seamos, por tanto, todos proletarios; acaso estemos también todos, incluso los de ideologías políticas decididamente contrarias, maduros y a punto para ser adjudicados como funcionarios disponibles a un Estado laboral colectivista, cualquiera que sea su forma. ¿Y no debería esperarse y desearse (si es que se espera) la inmunización de los espíritus contra el poder tentador de las estructuras totalitarias, de alguna conversión *más profunda* que la meramente política?[60]

Relacionándola con lo que antecede, cobra nuevo aspecto la distinción entre *artes liberales* y *artes serviles.* En la orientación a «un provecho que había de obtenerse mediante una actividad», como dice santo Tomás, vieron efectivamente los antiguos y la Edad Media la esencia de las *artes serviles.* Ser proletario sería, pues, la limitación de la existencia y del obrar al ámbito de las *artes serviles,* independientemente de que tal limitación la produzca la falta de bienes, la coerción estatal o la indigencia espiritual. Y la «desproletarización» sería: la ampliación de la existencia humana más allá del ámbito del trabajo meramente útil, servil, la limitación de los dominios de las «artes serviles» en favor de las «artes liberales», con lo que a su vez la realización de la desproletarización habrá de reunir estas tres características: producción de riqueza mediante el salario, limitación del poder estatal, superación del empobrecimiento íntimo.

La verdadera «desproletarización», que no ha de confundirse con la lucha con la indigencia (cuya necesidad no vale la pena que nos entretengamos en discutir), presupone que se reconozca plenitud de sentido a la distinción entre *artes liberales* y *artes serviles*; es decir, entre la actividad utilitarista, por un lado, que no tiene sentido en sí misma, y por otro, «las artes libres», de las que no puede disponerse para fines utilitarios. Y es plenamente lógico que los defensores de la «proletarización de todos» se empeñen en demostrar que esta distinción carece de sentido y no puede justificarse.

Un ejemplo: la distinción entre *artes liberales* y *artes serviles* corresponde a la de honorario y salario; las «artes libres» merecen honorarios; las «artes siervas», se pagan. En el concepto de honorario va implicada la desigualdad entre el rendimiento y la compensación, ya que el rendimiento en sí mismo no puede pagarse. El salario, en cambio (afinando el sentido para distinguirlo de los honorarios), quiere decir: pago del «trabajo como mercancía»; el rendimiento se paga mediante una compensación; no existe inconmensurabilidad de ninguna clase. Los honorarios significan, además, una aportación para el sostenimiento de la vida; mientras que salario (en el mismo sentido afinado) significa el pago del rendimiento laboral aislado, sin consideraciones para las necesidades vitales del que lo rinde. Es significativo que las inteligencias moldeadas por un marxismo extremista no quieran admitir esta distinción entre honorario y salario: no hay más que salarios. Así escribe, por ejemplo, Jean Paul Sartre en un trabajo programático sobre el escritor en el tiempo[61], en el que se proclama a la literatura «función social», que el escritor, que pocas veces sabe «establecer una relación entre sus obras y la compensación material de las mismas», tiene que aprender a considerarse a sí mismo como «un trabajador que obtiene la compensación de sus esfuerzos». Aquí se declara inexistente la inconmensurabilidad entre rendimiento y compensación que expresa el concepto del honorario, también en cuanto a la filosofía y a la poesía se refiere, que no son nada más que «trabajo espiritual». En cambio, una doctrina social que se nutra de la tradición occidental cristiana no solamente se negará a considerar cualquier compensación como un pago, sino que dirá incluso: no existe en absoluto pago para el rendimiento al que no pueda en mayor o menor medida asignársele el carácter del honorario; también en la prestación de servicios «serviles», y porque se trata de una actuación *humana,* hay algo que no puede pagarse adecuadamente con dinero; también en ellos hay una cierta desproporción entre el rendimiento y el pago, como ocurre en las *artes liberales.*

Así se produce la aparente paradoja de que un dictador proletario pueda decir: «Ha de pagarse al trabajador con arreglo al trabajo aportado y no con arreglo a sus necesidades»[62] y de que en la encíclica *Quadragesimo anno,* que tiene por fin la «desproletarización», se diga: «En primer lugar, al trabajador le corresponde un salario suficiente para el sustento suyo y de su familia»[63].

Por una parte existe, pues, el intento de reducir e incluso de suprimir la esfera de las «artes libres»; solo el trabajo útil, el «remunerativo», tiene sentido. Por otra parte, el intento de ampliar los dominios de las «artes libres» hasta invadir los de las «artes siervas». El primero se propone la proletarización de todos; el segundo, su «desproletarización».

Desde este punto de vista, ¿no se nos hace nuevamente patente lo que significa el hecho de que, mientras el Estado laboral totalitario declara «indeseables» todas las ocupaciones que no sean productivas y se sirve hasta del tiempo libre, exista en el mundo una institución que en determinados días prohíbe precisamente las actividades que reportan utilidad, o sea, las «artes siervas», y de este modo prepara, por decirlo así, su ámbito de existencia no proletaria?

De este modo, uno de los primeros socialistas, P. J. Proudhon[64], al que, por supuesto, suprimió Marx por pequeño burgués, no andaba tan descaminado cuando empieza con un escrito sobre la celebración de los domingos, cuyo sentido social expresa él de este modo: «Los que servían, recuperaban durante un día su dignidad humana y se ponían al nivel de sus señores»[65]. Y una frase de la introducción a ese librito, que mencionamos a continuación, da de lleno en el corazón mismo del problema: «En todas las cuestiones relativas al trabajo y al salario, a la organización de la industria y de los talleres nacionales, que llaman ya en estos momentos la atención pública, pensé que no sería inútil el estudio de un código cuya base la constituyera la teoría del descanso»[66]. Claro está que no podría desentrañarse el último fondo de esta «Teoría del descanso» si se la considera exclusivamente, como Proudhon, «desde el punto de vista de la salud pública, de la moral, de las relaciones familiares y ciudadanas». De esto tendremos que tratar con más detalle en seguida.

Resumamos lo tratado en esta digresión: Si ser proletario no significa otra cosa en el fondo sino la vinculación al proceso laboral, el punto capital de su superación, es decir, de una verdadera «desproletarización», consistiría en que al hombre que trabaja se le depare un ámbito de actuación que tenga sentido y que *no* sea «trabajo»; con otras palabras: que se le dé acceso al verdadero ocio.

Pero para esto no basta solamente con ampliar desde el punto de vista económico y mediante medidas políticas su espacio vital. Aunque con esto ya se hubiera cumplido un requisito/indispensable, aún queda lo más decisivo por hacer. No basta una posibilidad meramente externa de holgar; esta solamente llegará a dar fruto cuando el hombre sea capaz por sí mismo de «ejercitarse en el ocio» (así reza la expresión griega σχολὴν ἄγειν, en la que se revela la nada «ociosa» esencia del ocio). «El problema principal es saber con qué clase de actuación hay que llenar el ocio»[67]. ¡A quién se le ocurriría pensar que esta frase es de la *Política* de Aristóteles!

¿Qué es, pues, lo que, en último término, da al ocio su íntima posibilidad y al mismo tiempo su legitimación más profunda?

Con esto volvemos a nuestra pregunta: ¿Basta la apelación a un *humanum* para garantizar y fundamentar la existencia del ocio? Se verá que la apelación a un *humanum,* es decir, al «Humanismo», *no* basta.

Puede decirse que el punto esencial del ocio es la celebración de la fiesta. En ella se dan cita los tres elementos: la relajación, la falta de esfuerzo, el predominio funcional del «ejercicio del ocio».

Pero si la celebración de la fiesta es el elemento esencial del ocio, este adquiere su íntima posibilidad y su legitimación de la misma fuente de donde la fiesta y su celebración derivan su sentido y su íntima posibilidad. Y *este es el Culto.*

No hay fiesta «sin dioses», sea Carnaval o fiesta de bodas. No hay fiesta que no haya vivido del culto y en la que precisamente su carácter festivo no proceda de que vive del culto. En este caso no se trata de una imposición; no queremos decir que *tenga* que ser así, sino que nuestra frase pretende ser esta afirmación: de hecho no se encuentra una

fiesta que no haya vivido del culto, por confuso y débil que esta relación se encuentre en la conciencia del hombre. Desde la Revolución francesa, siempre se ha vuelto a intentar la creación de fiestas artificiales sin relación con el culto o incluso en contra del mismo: las llamadas «fiestas del Trabajo». Pero precisamente estas son las que prueban, por lo forzado y espasmódico de su «carácter festivo», lo que significa el culto con relación a la fiesta; en casi ninguna otra ocasión se hace tan patente el hecho de que el genuino carácter de la fiesta solo se logra allí donde aún se encuentra viva la relación con el culto, como cuando se comparan las fiestas sólidamente enraizadas en el culto, como árboles bien plantados en terreno favorable, con las fiestas artificiales, troncos separados de su raíz y plantados aquí y allá para fines determinados en festivales y bailes.

Esto mismo puede aplicarse al ocio: recibe su íntima posibilidad y su última justificación de su enraizamiento en la celebración del culto. No se trata aquí de una construcción abstracta de tipo conceptual, sino de lo que sabemos por la historia de las religiones. ¿Qué quiere decir «descanso del trabajo», tanto en la Biblia como en Grecia o Roma? Su sentido es cultual: hay días y épocas determinadas que son «exclusiva propiedad de los dioses»[68].

El culto tiene con respecto al tiempo un sentido semejante al que tiene el templo con relación al espacio.

Templo quiere decir (como lo indica la significación lingüística primitiva de las palabras correspondientes) que una determinada superficie se separa, acotándola, cercándola, deslindándola del resto del suelo que se utiliza para el cultivo y la colonización, y que esta superficie cercada se transfiere, por decirlo así, a los dioses en propiedad, no se la habita ni cultiva, se la sustrae al aprovechamiento. Mediante el culto y gracias a él se separa también del tiempo aprovechado en la labor diaria un período determinado, un espacio de tiempo limitado, y este tiempo, lo mismo que la superficie del recinto del templo y del lugar de los sacrificios, no se «utiliza», queda sustraído a la «utilización». Este período de tiempo es el séptimo día. Es el espacio de tiempo dedicado a la fiesta, que surge así y no de otro modo.

En el mundo laboral totalitario no puede darse un espacio inutilizado, ni una superficie del suelo que no se utilice, ni un período de tiempo que no se aproveche; no puede haber, pues, lugar para el culto ni para la fiesta, pues el principio de la utilización racional es la base exclusiva donde se apoya el mundo del trabajador. La «Fiesta» en el mundo laboral totalitario es o pausa en el trabajo (y, por tanto, existe por y para el trabajo), o es, en las fiestas del trabajo, exaltada celebración de los principios mismos del trabajo (y, por tanto, otra vez implicación en el mundo laboral). Puede haber «Juegos», naturalmente; puede haber *circenses;* ¡pero quién va a dar el nombre de «fiesta» a la diversión de las masas!

El mundo del «trabajador» no puede ser más que un pobre y mezquino mundo, aunque haya la mayor abundancia de bienes materiales. Con arreglo al principio utilitario en virtud del cual existe el mundo laboral, no puede haber verdadera riqueza ni verdadera abundancia. Cuando sobre algo, el exceso irá a someterse a su vez al principio

de la utilización racional: «el trabajo no hace rico, sino jorobado», dice un antiguo proverbio ruso.

En cambio, es propio de la naturaleza del culto que, incluso en caso de extrema pobreza en lo material, dé margen para una sobreabundancia y riqueza, porque el centro del culto lo constituye el sacrificio. ¿Qué quiere decir sacrificio? Ofrecimiento voluntario y obsequioso; es decir, *no* utilitario, justamente el extremo más opuesto a la utilidad. Así es como en la participación cultual, y solamente a partir de ella, se produce una reserva que el mundo laboral no puede agotar, una prodigalidad sin término y no sujeta a cálculo, una abundancia no ligada a fines utilitarios, una verdadera riqueza: el tiempo dedicado a la fiesta.

Y es en este período de tiempo dedicado a la fiesta donde únicamente puede desarrollarse y perfeccionarse el ocio.

Fuera del ámbito de la celebración del culto y de su irradiación, ni el ocio ni la fiesta pueden prosperar. Separados del culto, el ocio se hace ocioso y el trabajo inhumano.

De esta forma surgen, por una parte, las parodias del ocio, tan cercanas a la falta de ocio, como la pereza (en su antiguo sentido teológico-metafísico). Toman auge el mero pensamiento y el aburrimiento, que está en relación inmediata con la falta de ocio; no puede aburrirse sino aquel a quien falta el ánimo para el ocio. También la hermana de la inquietud, la desesperación, alza su rostro de muerte. En el diario íntimo de Charles Baudelaire se encuentra una frase impresionante por la fría precisión de su cinismo; en conjunto puede formularse así: «Hay que trabajar, si no por gusto, por desesperación. Ya que, en resumidas cuentas, el trabajo es menos aburrido que el placer»[69].

Por otra parte, cuando al trabajo se le quita el contrapeso de la verdadera festividad y del verdadero ocio, se vuelve inhumano; puede conllevarse indiferente o «heroicamente», pero no deja por eso de ser esfuerzo árido, sin esperanza, comparable al de Sísifo, que de hecho hay que considerar como la encarnación primitiva del trabajador encadenado a su trabajo sin descanso y sin íntimo fruto.

En una evolución que llega a su forma extrema, la, por decir así, natural extrañeza y hasta enemistad por el culto que siente el aislado espíritu laboral, deriva hasta el punto de convertir al trabajo mismo en un culto. «Trabajar es orar», dice Carlyle, en cuyos escritos se encuentra también la frase siguiente: «En el fondo cualquier verdadero trabajo es religión y toda religión que no es trabajo puede irse a vivir con los brahmanes, antinomistas, derviches, danzantes o con quien quiera»[70]. Nadie diría que esto es simplemente una opinión aislada de una mente del siglo XIX expresada patéticamente y no la concepción del mundo laboral totalitario en que se va convirtiendo nuestro mundo.

La raíz profunda, por tanto, de la que vive el ocio —ocio quiere decir todo aquello que *sin* ser meramente utilitario forma parte de un destino humano sin mengua— se encuentra en la celebración del culto.

En unos tiempos en que una auténtica ordenación cultual tuviera una validez indubitable podría (¡quizá!) ser menos apremiante poner de manifiesto ese fundamento;

si en tales tiempos fuera necesario justificar el ocio, podría ser (¡quizá!) suficiente argumentar desde un punto de vista puramente «humanístico».

Pero en una época de situaciones decisivas, cuando el mundo laboral totalitario tiene la pretensión de abarcar todo el ámbito de la existencia humana, hay que apelar a nuestro fondo último y buscar la legitimación en los primeros orígenes.

La apelación meramente cultural a la antigüedad carece de importancia en estos tiempos: frente al *ímpetus,* tanto interno como externo, del mundo laboral totalitario, no produciría resultados apreciables. Ya no basta apelar a Platón, a menos que se descienda también hasta la raíz (¡no se habla de «precursores», sino de raíces!). Ya no sirve mencionar para la formación filosófica la Academia de Platón, a menos que se reconozca y acepte al mismo tiempo el carácter cultual de esa Academia primitiva, de la cual todo lo «académico» de este mundo, con razón o sin ella, deriva su nombre; la escuela de Platón fue una verdadera asociación de culto en la que, por ejemplo, existió la función de encargado de los sacrificios[71].

¿No habrá venido a significar la esterilidad, la intrascendencia, la irrealidad, el sentido literal que en el lenguaje común se dé a lo «puramente académico», precisamente porque se ha perdido esa fundamentación de la *schola* en el culto, surgiendo así en lugar de la realidad un mundo intrascendente de ficciones culturales, como el «Templo de las Musas» y otros «santuarios» por el estilo? Goethe sí que parece haber sido de esa opinión cuando en una admirable declaración acerca del clasicismo de su tiempo llama a todos los *inventa* de la antigüedad «artículos de fe», que ahora, por extravagancia, se imitan de modo caprichoso[72].

Digámoslo otra vez: en estos tiempos carece de sentido querer defender el ocio desde posiciones que no sean extremas. El ámbito del ocio es, como dijimos, el ámbito de la cultura propiamente dicha, en cuanto que esta palabra indica lo que excede de lo puramente utilitario. La cultura vive del culto. Y hay que tener en cuenta esta relación de origen cuando se quiere tratar de ella de un modo completo.

Este es también el sentido del grandioso texto platónico sometido en primer término a nuestra consideración. En él se dice, en una magnífica alusión mística, que las bellas artes tienen su origen en el culto, y que de la celebración del culto procede el ocio: «en el trato festivo con los dioses» adquiere el hombre su verdadera e íntegra fisonomía.

Entonces, *¿qué es lo que hay que hacer?,* preguntará quizá alguno.

El presente estudio no se ha propuesto dar indicaciones y normas de actuación, sino hacer pensar. Solo queríamos dar un poco de luz sobre un asunto que nos parece muy importante y muy urgente, pero que las faenas cotidianas amenazan quizá ocultar.

No es, por tanto, algo inmediatamente práctico lo que este tratado se propone.

De todos modos, permítasenos expresar finalmente una esperanza, ya que en este campo lo decisivo no ha de realizarse con la acción, sino esperarse de la entrega y sumisión.

Nuestra esperanza es la siguiente: que las muchas señales que intra y extramuros anuncian una resurrección de todo lo referente al culto no son engañosas. Ya que, repitámoslo, de una fundamentación sobre bases nuevas puramente humanas no puede

esperarse la creación de un verdadero culto. Pertenece a la naturaleza del culto que tenga su origen en un precepto divino (lo cual también queda implicado en nuestro lema platónico). El sentido para lo ya previamente legislado y acatado puede perder fuerza y vitalidad en el hombre, pero también puede ganarlas. Y esto y solo esto (no ya la resurrección de un antiguo culto ni la fundación de uno nuevo) es el objeto de nuestra esperanza. El que no sienta a este respecto la posibilidad de esperar (y convenimos en que habrá algunos que puedan aducir como justificación esta falta de esperanza), o quien no pueda ver en esto nada digno de ser esperado, a ese no podemos darle derecho a seguridad alguna.

Nos importa mucho no dejar en esto lugar a duda.

El culto mismo o es algo dado previamente, o no existe. Aquí no hay nada por fundar. Y para el cristiano hay algo que no ofrece lugar a dudas: que después de Cristo no hay sino una forma verdadera y válida de celebración del culto: la ofrenda sacramental de la Iglesia cristiana. (Por lo demás, al que investigue los hechos simplemente desde el punto de vista de la historia de las religiones, sea él mismo cristiano o no, no le sería posible encontrar de hecho en Europa culto alguno fuera del cristiano).

A este culto cristiano histórico le es propio ser a la vez sacrificio y sacramento[73]. En tanto que el culto cristiano es *sacrificio,* que se celebra en medio de la Creación, la cual encuentra en este sacrificio del Dios Hombre su máxima afirmación y perfeccionamiento, se produce una fiesta en verdad siempre perenne, de modo que hasta el día corriente se llama *feria,* lo cual quiere decir que la liturgia no sabe más que de días de fiesta[74]. En tanto que es *Sacramento,* tiene lugar de un modo materialmente visible en signos. Y la celebración del culto cristiano solo puede desplegar su potencialidad de significado cuando el signo sacramental se haga plenamente visible. Hemos dicho que en el ocio el hombre trasciende al mundo laboral del día de trabajo, no en una tensión extrema, sino como en un arrobamiento. Ahora bien: este es precisamente el sentido de la visibilidad sacramental: que el hombre «arrebatado» por ella se sienta «arrobado».

Esto no es una interpretación romántica y particular. Con esta misma palabra ha expresado la misma Iglesia el sentido de la encarnación del verbo: *ut dum visibiliter Deum cognoscismus, per hurte invisibilium amoren rapiamur;* es decir, que por lo visible de este sacramento primario seamos «arrebatados» al amor de la realidad invisible[75].

Nuestra esperanza es que este verdadero sentido de la visibilidad del Sacramento se manifieste de tal forma en la celebración del culto, que el «hombre nacido para el trabajo» sea transportado de la fatiga del día de esfuerzos a un interminable día de fiesta, arrebatado de la angostura del ambiente laboral y centrado en el mundo.

---

56 *Trübners Deutsches Wörterbuch.* Berlín, 1939 y ss., I, 118.

57 Platón: *Teetetes,* p. 175 y ss.

58 Pío XI: Encíclica *Quadragesimo anno,* p. 53.

59 *Ibid.,* p. 89.

60 A este respecto necesita también de un complemento mi obra, escrita hace quince años, en 1933. *Thesen zur sozialen Politik* (3.a edición, Friburgo de Brisgovia, 1947), aunque se limitaba al aspecto político *expresamente* y teniendo conciencia de su esencial limitación. Es muy característico de la «joven generación» que ha habido entre la primera y la segunda guerra mundial haber puesto en general demasiadas esperanzas en lo puramente político.

61 Publicado en el primer número de la revista *Les Temps Modernes*, reproducido en la revista internacional *Die Umschau*. Maguncia, año I, I cuaderno.

62 Así se expresaba Stalin en un discurso programático del año 1931, reproducido en un trabajo acerca de «las condiciones laborales en la industria soviética», de Peter F. Drucker, en *Dokumente.* Estrasburgo-Offenburg, año II (1946), cuaderno 7, número 36.

63 *Quadragesimo anno,* p. 55 y ss.

64 P. J. Proudhon : *De l'utilité de la célébration du dimanche, consideré sous les rapports de l'hygiene publique, de la moróle, des rélations de famille et cité.*

65 *Ibidem,* p. 18.

66 *Ibidem,* p. 6.

67 Aristóteles: *Política,* 8, 3 (1337 b).

68 *Reallexikon für Antike und Christentum.* Leipzig, 1942, no completo. Artículo «Descanso del trabajo», p. 590.

69 *Diario íntimo de Baudelaire. Imágenes y dibujos.* Munich, 1920. p. 42.

70 Carlyle: *Arbeiten und nicht verzweifeln,* p. 21.

71 Véase Hermann Usener: «Organisation der wissenschaftlichen Arbeit», en *Vortrüge und Aufsätze.* Leipzig-Berlín, 1914, p. 76 y ss.

72 Goethe a Riemer, el 26-3-1814.

73 III, 79, 5.

74 Véase José Pascher: *Eucharistia, Gestalt und Vollzug* Münster, 1948, pp. 266 y ss.

75 Prefacio de Navidad del Misal Romano; este prefacio, como prefacio sacramental, es también el de la festividad del Corpus.

# ¿QUÉ SIGNIFICA FILOSOFAR?

«El motivo por el que el filósofo se asemeja al poeta es que los dos tienen que habérselas con lo maravilloso».

(SANTO TOMÁS DE AQUINO).

# I[76]

CUANDO EL FÍSICO se pregunta: ¿qué significa hacer física?, ¿qué es la investigación física?, plantea con ello una cuestión previa; es evidente que, al preguntar de esa manera y al buscar una respuesta, no se hace todavía física —no se hace todavía, o, también, no se hace ya física—. Trata, sin embargo, plenamente de filosofía y hace filosofía, quien plantea y trata de contestar la pregunta ¿qué significa filosofar? No es esta una cuestión previa a la filosofía, sino eminentemente filosófica; se sitúa uno con ella en el centro mismo de la filosofía. Más precisamente: no puedo decir nada sobre la esencia de la filosofía y del filosofar sin afirmar algo sobre la esencia del hombre, y con ello designamos ya un territorio central de la filosofía misma.

A ese territorio, al de la antropología filosófica, pertenece, pues, nuestra pregunta «¿qué significa filosofar?».

Y por ser una pregunta filosófica, por eso precisamente, no podrá ser contestada de una forma definitiva, pues es esencial a la pregunta filosófica el que no se pueda obtener la respuesta como una «bien redondeada verdad» (según la expresión de Parménides), que no se la pueda tener en las manos como una manzana madura que se coge del árbol. Sobre esto, sobre la estructura de esperanza propia de la filosofía y del filosofar en general, hablaremos más adelante. No nos prometamos, por tanto, una definición manejable, una respuesta que abarque por todos lados el objeto, aun prescindiendo por completo de que cuatro cortas conferencias apenas si bastan para poner en claro todo lo que abarca y hasta dónde se extiende la cuestión.

En una primera aproximación puede decirse que filosofar es un acto en el que se sobrepasa o trasciende el mundo del trabajo. Hay, pues, que precisar en seguida qué se entiende por «mundo del trabajo», y después qué quiere decir «trascender» ese mundo.

El mundo del trabajo es el mundo del día de labor, el mundo de la utilización, del servicio a fines, del resultado o producto, del ejercicio de una función; es el mundo de las necesidades y del rendimiento, el mundo del hambre y de su satisfacción. El mundo del trabajo está regido por esta meta: realización de la «utilidad común»; es este el mundo del trabajo en la medida en que trabajo es sinónimo de acción útil (a la que es propio al mismo tiempo la actividad y el esfuerzo). El proceso del trabajo es el proceso de la realización de la «utilidad común», concepto que no hay que tomar como

equivalente de *bonum commune.* La «utilidad común» es una parte esencial del *bonum commune,* pero este concepto contiene mucho más. Al *bonum commune* pertenece, por ejemplo (como dice santo Tomás)[77], que haya hombres entregados a la inútil vida de la contemplación; al *bonum commune* pertenece el que se haga filosofía, mientras que justamente *no* se puede decir que la contemplación, la filosofía, sirva a la «utilidad común».

En la actualidad, *bonum commune* y «utilidad común» se identifican cada vez más; es también verdad, y viene a ser lo mismo, que, en virtud de ello, el mundo del trabajo empieza a ser, amenaza a ser, cada vez más excluyentemente, nuestro mundo a secas; la exigencia del mundo del trabajo se vuelve cada vez más totalitaria, se apodera cada vez más de la existencia humana en su totalidad.

Si es verdad que filosofar es un acto que sobrepasa, que trasciende el mundo del trabajo, entonces nuestra pregunta «¿qué significa filosofar?», esta pregunta tan «teórica» y «abstracta», se transforma imprevista y repentinamente en una cuestión histórica de la máxima actualidad. Nos basta dar un paso, en el pensamiento y geográficamente, para encontrarnos en un mundo en el que el proceso del trabajo, el proceso de la realización de la «utilidad común», informa todo el ámbito de la existencia humana; solo hay que saltar una frontera, de la que estamos muy cerca tanto interior como exteriormente, para llegar al mundo total del trabajo en el que, consecuentemente, no habría ya ninguna verdadera filosofía ni ningún verdadero filosofar, si es verdad que filosofar significa trascender el mundo del trabajo y que es esencial al acto filosófico *no* pertenecer a ese mundo de utilidades y de aptitud práctica, de necesidad y producto, a ese mundo del *bonum utile,* de la «utilidad común», sino ser esencialmente inconmensurable con él. Mientras más totalitaria se hace la exigencia del mundo del trabajo tanto más intensamente se presenta esta inconmensurabilidad, este no-pertenecer a él. Y quizá se pueda decir que esta exacerbación, este estar en peligro por parte del mundo del trabajo, es aquello por lo que se caracteriza propiamente la situación actual de la filosofía, casi más que por el contenido de sus problemas. La filosofía —¡necesariamente!— reviste cada vez más el carácter de lo extraño, del mero lujo intelectual, incluso de algo verdaderamente intolerable e injustificable, mientras más excluyentemente se incauta del hombre la exigencia del mundo de los días de trabajo.

Hay que decir primero algo sobre esta inconmensurabilidad del acto filosófico, sobre este trascender el mundo del trabajo que se produce en el filosofar. Hay que hablar de esto de forma absolutamente concreta.

Recordemos las cosas que dominan hoy el día corriente del hombre, nuestro día de trabajo; no es preciso para ello ningún especial esfuerzo de imaginación: nos encontramos metidos drásticamente en el centro mismo de este día de labor. Ahí están, por de pronto, las carreras y persecuciones de todos los días por la simple existencia física, por la comida, el vestido, la vivienda, el calor; después, sobrepasando las preocupaciones del individuo y condicionándolas al mismo tiempo, las necesidades de una nueva ordenación y reconstrucción, sobre todo en nuestra patria, pero también en Europa, en el mundo entero. Luchas de poder para la explotación de los bienes de esta

tierra, oposición de intereses en lo grande y en lo pequeño. Por todas partes máxima tensión y sobrecarga, solo aparentemente aligerada mediante desviaciones y pausas acabadas apresuradamente: periódicos, cines, cigarrillos. No es preciso que siga componiendo el cuadro; todos sabemos el aspecto que presenta este mundo. No es preciso, sin embargo, considerar solo estas formas extremas, críticas, que se muestran precisamente hoy. Basta pensar sencillamente en el mundo del trabajo de todos los días, en el que hay que poner manos a la obra; en el que se realizan y logran fines muy concretos, metas que hay que tener a la vista con una mirada fija, orientada a lo cercano y a lo inmediato.

Estamos muy lejos de querer menospreciar este mundo de los días laborables, partiendo de una posición, a la que supongamos superior, de ocio filosófico. Sobre esto no hay que gastar palabras; ese mundo de los días de labor es parte esencial del mundo del hombre; es precisamente en él donde se crean los fundamentos de la existencia física sin la que ningún hombre puede filosofar. Pero, sin embargo, imaginémonos que entre las voces que llenan los talleres y el mercado («¿cómo hay que obtener estas o aquellas cosas necesarias para la existencia cotidiana? ¿De qué forma se consigue eso? ¿Dónde hay de esto?»); imaginemos, decía, que entre tales voces se alzase de repente una preguntando: «¿Por qué existe el ser y no más bien la nada?», antiquísima y primaria exclamación de asombro filosófico, que ha calificado Heidegger como la pregunta fundamental de toda metafísica[78]. ¿Hay que decir expresamente hasta qué punto esta pregunta del filósofo es algo por completo inconmensurable con el mundo de utilidad y de servicio a fines concretos de los días de trabajo? Si se formulase inesperada y repentinamente entre hombres de acción y de negocios, hombres preocupados del rendimiento y del éxito, ¿no se tendría por loco al que la hiciese? En tales contraposiciones extremas se hace visible la diferencia realmente existente; se hace claro que con aquella pregunta se da un paso que trasciende el mundo del trabajo y lleva lejos de él. La pregunta filosófica que lo es verdaderamente atraviesa la cúpula bajo la que está encerrado el mundo de la jornada burguesa de trabajo.

El acto filosófico no es la única forma de dar este «paso más allá». La voz de la poesía, de la verdadera creación literaria, no es menos inconmensurable con el mundo del trabajo que la pregunta del filósofo:

*Alzase en el confín el árbol,*
*cantan los pájaros y en las caderas de Dios*
*descansa feliz la esfera de la creación*[79].

Tal voz suena igualmente en el ámbito de metas activamente alcanzadas como algo por completo extraño. No de otra forma sucede también con la voz de quien reza: «Te alabamos, te glorificamos, te damos gracias por tu inmensa gloria». ¡Cómo podría ser comprendido esto sirviéndose de las categorías de la utilización racional y de la organización utilitaria!

Y también quien ama se sale de la cadena de fines de este mundo del día de trabajo, así como todo aquel que, por una profunda conmoción existencial, que es siempre al

mismo tiempo una conmoción de la relación con el mundo, pisa los límites de la existencia, sea, por ejemplo, en la experiencia de la cercanía de la muerte o en cualquiera otra cosa. En semejante conmoción (téngase en cuenta que también el acto filosófico, la verdadera creación poética y, en general, la vivencia creadora, así como la oración, se apoyan en una conmoción), en tal conmoción, decimos, experimenta el hombre el carácter no definitivo de este mundo de todos los días lleno de cuidados; lo trasciende, da un paso más allá.

Por razón de esta fuerza de trascendencia y rompimiento que les es común tienen una cierta unidad natural todas esas formas de actitudes fundamentales del hombre: el acto filosófico, el religioso, el de creación y contemplación artística y también la relación con el mundo realizada en una conmoción existencial en virtud del amor, de la experiencia de la muerte o de lo que sea. Todo el mundo sabe hasta qué punto ha unido Platón en su pensamiento el filosofar y el eros. Y por lo que respecta a la unidad de filosofía y creación poética, existe una notable y poco conocida frase de santo Tomás de Aquino, en su *Comentario a la Metafísica de Aristóteles:* el filósofo tiene de afín con el poeta el que los dos tienen que habérselas con lo maravilloso *(mirandum),* lo digno de admiración, lo que provoca admiración[80]. Estas palabras, cuya profundidad no es fácil sondear, tienen tanto más peso cuanto que ambos pensadores, Aristóteles y santo Tomás, son cabezas de extraordinaria sobriedad, totalmente opuestas a cualquier confusión romántica de dominios. Así, pues, por razón de la común orientación a lo admirable *(mirandum)* (¡y lo maravilloso no se presenta en el mundo del trabajo!), en razón de esa común fuerza de trascender se asemeja y aproxima el acto filosófico al poético, acercándose a él y emparentándose con él más que con las ciencias exactas especializadas. Sobre ello habrá que hablar todavía.

La copertenencia es a tal punto válida que siempre que se niega esencialmente *uno* de los miembros de esta trama no florecen tampoco los restantes, de modo que en un mundo totalitario del trabajo todas esas formas de trascendencia del mismo tienen que agostarse (o digamos mejor: tendrían que agostarse, es decir, si fuera posible destruir por completo la naturaleza humana). Donde lo religioso no puede crecer, donde no hay lugar para la creación y contemplación artísticas, donde la conmoción por el eros y la muerte pierde su profundidad y se banaliza, ahí tampoco florecen el filosofar y la filosofía.

Peor, desde luego, que el simple enmudecimiento y extinción paulatina es su corrupción en formas bastardas y falsas. Existen seudorrealizaciones de esas actitudes fundamentales, que solo aparentemente traspasan la cúpula. Existe una forma de orar mediante la cual no se trasciende «este» mundo, sino con la que más bien se intenta incluir lo divino en la cadena de fines de los días de trabajo como algo que funciona en ella a modo de parte integrante de la misma. Hay una corrupción de la religión en magia, en la que no se realiza la entrega a lo divino, sino un intento de adueñarse de lo divino para disponer de ello; se pervierte la oración haciendo de ella una práctica que siga haciendo posible la vida bajo la cúpula. Y existe también una degeneración del eros por la que se pretende poner al servicio de los fines del limitado yo su capacidad de entregarse y que resulta de un miedoso protegerse frente a la conmoción que produce el

mundo más amplio y profundo en el que solo puede entrar quien ama de verdad. Hay también seudoformas de la creación y contemplación artísticas, una seudopoesía, que, en lugar de romper la bóveda del día de trabajo, se limita, por así decir, a pintar adornos engañadores en su pared interior y que, con mayor o menor disimulo, se pone al servicio del mundo del trabajo como «poesía útil», privada o también política; semejante «poesía» no trasciende, ni siquiera aparentemente. (Es claro que el verdadero filosofar tiene más en común con la ciencia especializada exacta que con tal seudopoesía).

Y, por último, hay también una seudofilosofía, cuya característica es precisamente esta: que en ella el mundo del trabajo no es sobrepasado tampoco. En Platón pregunta Sócrates al sofista Protágoras[81]: «¿En qué instruyes tú a los muchachos que se agolpan en torno tuyo?». Y Protágoras responde: «El objeto de mi enseñanza es la buena deliberación, tanto para sus asuntos propios, para la administración de su casa como para los del Estado, el talento para conducirlos perfectamente mediante palabras y obras». Este es el programa clásico de la filosofía concebida como saber de formación, de una filosofía aparente, que no trasciende.

Hay algo todavía peor, y es que todas estas seudorrealizaciones coinciden en que no solo no trascienden, sino clausuran al mundo bajo la cúpula todavía más y de forma más definitiva; encierran al hombre aún más en el mundo del trabajo. Así, estas formas ficticias y, sobre todo, esta aparente filosofía, son algo mucho peor, mucho más desesperanzador que, por ejemplo, el sencillo cerrarse frente a lo no cotidiano del hombre mundano. El hombre sencillo, cautivo en el mundo de los días de labor, puede, con todo, ser afectado algún día por la fuerza de conmoción que se oculta en una cuestión filosófica verdadera o en una poesía, pero a un sofista, a un seudofilósofo no hay nada que lo conmueva.

Volvamos al camino de la cuestión inicial: si se pregunta por la verdadera esencia de la filosofía se sale uno, precisamente con la pregunta, del mundo del trabajo. Y es claro que una pregunta semejante y un planteamiento de ese tipo posee hoy como problema una especial fuerza y agudeza histórica, hoy en que precisamente este mundo del trabajo se presenta con una exigencia totalitaria desconocida hasta ahora en Occidente. Sin embargo, no se trata aquí de hacer crítica del tiempo. Hablamos de una desproporción que es, en lo fundamental, permanente.

La carcajada de la muchacha tracia que vio caer en un pozo a Tales de Mileto, el contemplador del cielo, es para Platón la representativa respuesta a la filosofía de la sólida razón de todos los días. Esta historia de la muchacha tracia se encuentra al comienzo de la filosofía occidental. Y «siempre de nuevo» (así se dice en el *Teetetes*[82] de Platón), «siempre de nuevo» es el filósofo motivo de risa «no solo para las muchachas tracias, sino en general para la masa, porque él, extraño al mundo, cae en el pozo y en otras muchas perplejidades diversas».

Platón, empero, no habla solo ni principalmente mediante palabras expresas y en tesis formales, sino más bien mediante figuras. Ahí está, por ejemplo, Apolodoro, un personaje secundario (así parece en principio) en el *Fedón* y *El Banquete.* Apolodoro es uno de aquellos muchachos irreflexivamente entusiastas que rodeaban a Sócrates, en los

que Platón quizá se ha querido representar a sí mismo. Acerca de Apolodoro se cuenta en el *Fedón*[83] que cuando Sócrates se llevó a la boca en la prisión el vaso de cicuta, fue el único entre los presentes que prorrumpió en llanto y en sollozos incontenibles. «Tú conoces ya a este hombre y cómo es». De sí mismo cuenta Apolodoro en *El Banquete* que desde hacía años había estado siempre celoso de saber cada día lo dicho o hecho por Sócrates. «Antes vagaba yo de un lado para otro, a la ventura; creía servir para algo, y, sin embargo, era más desdichado que nadie». Pero ahora se ha entregado de una forma exaltada a Sócrates y a la filosofía. En la ciudad le llaman «el loco» Apolodoro; se enfurece contra todos y aun contra sí mismo, exceptuado el sin par Sócrates. Con perfecta ingenuidad proclama por todas partes cómo se pone «contento más allá de toda medida» cuando puede hablar de filosofía u oír hablar a otros de ella; y después vuelve a sentirse nuevamente desgraciado porque no ha logrado todavía lo verdaderamente importante, ser como Sócrates. Este Apolodoro se encuentra un día con algunos amigos de antes. Justamente aquellos que le llaman ahora el loco, el enajenado. Son, como Platón observa expresamente, gente de negocios, hombres de fortuna, que saben muy bien cómo hay que hacer las cosas y que «opinan que han de hacer algo» en el mundo. Estos amigos piden, empero, a Apolodoro que les cuente algo del discurso sobre el amor que se había pronunciado en cierto banquete en casa del poeta Agatón. Está claro que estos hombres de fortuna, dados a los resultados prácticos, no sentían de ninguna manera la necesidad de ser adoctrinados sobre el sentido del mundo y de la existencia, ¡y menos todavía por Apolodoro! Es tan solo el interés por lo picante, por lo gracioso, por las frases bien dichas, por la elegancia formal de la discusión, lo que entra aquí en juego. Apolodoro, por su parte, no se hace tampoco ilusiones sobre eventuales «intereses filosóficos» de sus interlocutores. Les echa, por el contrario, en cara hasta qué punto les compadece, porque «creéis servir para algo cuando, en realidad, no servís para nada. Y quizá ahora opináis que soy un infortunado, y creo que tenéis razón; pero en lo que concierne a vosotros, no lo creo, sino que lo sé, y muy bien». A pesar de ello, no se niega a relatarles el discurso sobre el amor. El no puede callar, «si vosotros así lo queréis, yo tengo que hacerlo» —aunque se le tenga por un insensato—. Y entonces relata Apolodoro ¡justamente el *Symposium*! *El Banquete*[84] platónico tiene la forma del discurso indirecto, del relato, ¡de labios de Apolodoro! Me parece que ha producido demasiado poco asombro el hecho de que Platón haga expresar en palabras sus más profundos pensamientos a este muchacho exaltado, abandonado a un entusiasmo sin crítica, a este fanático estudiantino que es Apolodoro, y además ante un auditorio de gente rica y afortunada en la vida, que ni puede ni tampoco quiere aceptar estos pensamientos o, al menos, tomarlos seriamente en consideración. Hay algo sin esperanza en esta situación, una tentación de desesperación a la que solo puede resistir (esta es la opinión de Platón) la búsqueda juvenilmente impertérrita de la sabiduría, la verdadera «philosophia». En todo caso, no pudo Platón expresar de forma más clara la esencial inconmensurabilidad del filosofar y del mundo del trabajo satisfecho consigo mismo.

Con todo, este aspecto negativo es solo una cara de tal inconmensurabilidad; la otra cara se llama libertad. La filosofía es «inutilizable» en el sentido de una utilización y

aplicación inmediata; esto es una cosa. Otra es que la filosofía no se deja utilizar, no deja que se disponga de ella para fines que se encuentren fuera de sí misma; ella misma es un fin. La filosofía no es un saber de funcionarios, sino, como ha dicho John Henry Newman[85], un saber de *gentlemen;* no un saber «útil», sino un saber «libre». Esta «libertad» significa que el saber filosófico no recibe su legitimación de su utilidad y de su aplicabilidad, de su función social, de su posible relación a la «utilidad común». Justamente en este sentido ha sido pensada la libertad de las «artes liberales», en oposición a las artes serviles, que, como dice santo Tomás, «están ordenadas a un bien útil que ha de alcanzarse mediante una actividad»[86]. Pero la filosofía ha sido entendida desde antiguo como la más libre de las artes libres (en la Edad Media, la Facultad de Filosofía se llamaba «Facultad de Artistas», de artes liberales).

Así, da lo mismo decir que el acto filosófico trasciende el mundo del trabajo, o decir que el saber filosófico es inutilizable o que la filosofía es un «arte libre».

Esta libertad corresponde a las ciencias especiales solo en la medida en que son tratadas de una forma filosófica. Aquí se encuentra —tanto histórica como objetivamente— el verdadero sentido de la libertad académica o universitaria (pues «académico», universitario, o significa «filosófico» o no significa nada); rigurosamente hablando, solo puede darse la aspiración a la libertad académica si lo académico mismo se realiza en el sentido de «filosófico». Y también históricamente, de hecho, es así: la libertad académica se pierde precisamente en la medida en que se pierde el carácter filosófico de los estudios universitarios o, expresado de otra forma, en la medida en que las aspiraciones totalitarias del mundo del trabajo conquistan el ámbito de la Universidad; ahí yace la raíz metafísica; lo que se llama «politización» es solo consecuencia y síntoma. Desde luego, hay que observar en este punto que esto es de forma totalmente precisa el fruto ¡justamente de la filosofía, de la filosofía moderna misma! Sobre lo que tendremos que decir en seguida unas palabras.

De momento, digamos todavía algo sobre la «libertad» de la filosofía, a diferencia de las ciencias especiales; libertad entendida como no disponibilidad para fines. «Libres» en tal sentido son, como hemos dicho, las ciencias especiales solo en la medida en que son tratadas filosóficamente, en la medida en que participan de la libertad de la filosofía. «El saber es en el sentido más verdadero libre —así se dice en Newman[87]— en cuanto y en la medida en que es saber filosófico». Pero, consideradas en sí mismas, son las ciencias especiales por completo y esencialmente «disponibles para fines», son esencialmente referibles a «una utilidad que se alcanza mediante la actividad» (como dice santo Tomás de las «artes serviles»).

Hablemos más concretamente. El gobierno de un Estado puede muy bien decir: necesitamos ahora, por ejemplo, para llevar a cabo un plan quinquenal, físicos que alcancen en este o aquel campo superioridad sobre el extranjero; o necesitamos médicos que logren trabajando científicamente un remedio más eficaz contra la gripe. Se puede hablar y disponer de esa forma, *sin* que con ello se obre en contra de la esencia de estas ciencias especiales. Pero «necesitamos ahora filósofos que...», sí, ¿qué?... Pues solo hay una cosa: «... que desarrollen la siguiente ideología, la fundamenten y la defiendan».

¡Así solo puede hablarse con una simultánea destrucción de la filosofía! Sería exactamente lo mismo si se dijese: «Necesitamos ahora poetas, escritores, que...» Sí, ¿qué? Nuevamente solo puede haber una cosa: «que (como reza la expresión) utilicen la palabra corno un arma en la lucha por determinados ideales, fijados teniendo en cuenta los fines del Estado...»; así solo puede hablarse con una simultánea destrucción de la poesía, de la creación literaria. En el mismo instante, la poesía dejaría de ser poesía y la filosofía dejaría de ser filosofía.

¡No es que no exista relación alguna entre el bien común y la filosofía que se enseña en un pueblo! Pero esta relación no puede ser configurada y regulada desde el bien común; lo que en sí mismo tiene su sentido y su fin, lo que es en sí mismo fin, no puede ser convertido en medio para otro fin, ¡así como no se puede amar a una persona «a fin de que» y «para»!

Esta disponibilidad, esta libertad del filosofar está —y observarlo me parece algo de la mayor importancia— ligada de la forma más intima, más todavía, es absolutamente idéntica al carácter teorético de la filosofía. Filosofar es la forma más pura del *theorein,* del *speculari,* de la mirada puramente receptiva a la realidad, de forma que las cosas sean lo único que da la medida, que decide, y el alma sea exclusivamente lo que es medido por ellas. Siempre que se tenga a la vista de forma filosófica algún ser se pregunta de forma «puramente teórica», de una forma, por tanto, absolutamente intangible por todo lo práctico, por toda voluntad de transformación, y precisamente por ello elevada por encima de toda clase de servicio a fines.

Pero la realización de la *theoria* en este sentido está, a su vez, ligada a una condición, presupone una determinada relación con el mundo, una relación que parece anteceder a toda disposición y fundación conscientes. «Teóricamente», en este sentido pleno (mirar de forma puramente receptiva, sin rastro alguno de una intención de modificar las cosas, sino precisamente al contrario, estando dispuesto a hacer depender el sí o el no de la voluntad de la realidad del ser, que toma la palabra en el conocimiento esencial); «teoréticamente», en este sentido no debilitado, solo podrá serlo la mirada del hombre si lo que existe, el mundo, es para él algo distinto y algo más que el campo, el material, la materia prima de la actividad humana. «Teóricamente», en un sentido pleno solo podrá mirar la realidad *aquel* para quien el mundo es creación, creación de un Espíritu absoluto. Es, por tanto, una relación con el mundo muy precisa aquella cuyo suelo es el único sobre el que puede florecer lo «puramente-teórico», que es esencial a la filosofía. ¡Sería, así, una atadura de la índole más profunda y radical la que haría posible internamente la libertad del filosofar, y, por tanto, el filosofar mismo! Y no habría que extrañarse entonces demasiado de que la ruina de dicha actitud respecto al mundo, de esa última atadura (en virtud de la cual el mundo es visto como creación y no como mera materia prima), marche exactamente al mismo paso que la decadencia del genuino carácter teórico de la filosofía y de la libertad y superioridad sobre la mera función de la filosofía, así como de la filosofía misma. Un camino recto conduce de Francis Bacon (que ha dicho: «Saber y poder son lo mismo; el sentido de todo saber es dotar a la vida humana de nuevos inventos y recursos»[88]) a Descartes (quien en el *Discours* ha

formulado ya expresamente de forma polémica que su intención es poner en el lugar de la antigua filosofía «teórica» una filosofía «práctica», mediante la cual pudiésemos hacernos «señores y poseedores de la naturaleza»[89]) hasta la conocida fórmula de Karl Marx: hasta entonces la filosofía había considerado que su tarea era interpretar el mundo, pero lo importante es modificarlo.

Este es el camino por el que ha progresado históricamente la autodestrucción de la filosofía, mediante la destrucción de su carácter teorético, destrucción que reposa, a su vez, en que el mundo es visto cada vez más como mera materia prima para la actuación humana. Cuando el mundo no es visto ya como creación, no puede darse ninguna *theoria* en un sentido pleno. Pero la caída de la *theoria* trae consigo *eo ipso* la de la libertad del filosofar y aparece la funcionarización, lo exclusivamente «práctico», la necesidad de una legitimación basada en la función social; surge el carácter de «trabajo» de la filosofía, de lo que todavía sigue llamándose filosofía. Mientras que nuestra tesis, que quizá haya obtenido ahora más claros perfiles, afirma precisamente que pertenece a la esencia del acto filosófico trascender el mundo del trabajo. Esta tesis, que incluye tanto la libertad como el carácter teorético de la filosofía, no niega el mundo del trabajo, al que, por el contrario, presupone expresamente como necesario, pero afirma que la verdadera filosofía se apoya en la fe en que la verdadera riqueza del hombre no consiste en saciar sus necesidades, ni tampoco en que lleguemos a ser «señores y poseedores de la naturaleza», sino en que seamos capaces de ver lo que es, la totalidad de aquello que es: Esta es, así dice la antigua filosofía, la suma perfección a la que podemos llegar: que se dibuje en nuestra alma el orden de la totalidad de las cosas existentes[90]. Un pensamiento que la tradición cristiana ha incorporado en el concepto de la *visio beatifica:* «¿Qué es lo que no ven quienes contemplan a aquel que todo lo ve?»[91]

---

76 Las palabras de santo Tomás de Aquino que figuran al comienzo del capítulo proceden de su *Comentario a la Metafísica de Aristóteles* (1, 3).

77 In Sent, 4 d., 26, 1, 2.

78 Martin Heidegger: *Was ist Metaphysik?* Frankfurt, 1943, p. 22.

79 Konrad Weiss: «In exitu» (versos iniciales), incluido en la selección de poesías *Die cumaische Sibylle.* Munich, 1921.

80 In Met., 1, 3.

81 *Protágoras,* p. 318 y ss.

82 *Teetetes,* 174.

83 *Fedón,* 59.

84 *El Banquete,* p. 172 y ss.

85 «Universitätsreden», en *Ausgewählte Werke.* Maguncia, 1927, p. 127.

86 In Met, 1, 3.

87 *Op. cit.* en nota 9, p. 128.

88 *Novum Organum,* 1, 3; 1, 81.

89 *Discours de la Méthode,* 6.

90 Ver., 2, 2.

91 San Gregorio *el Grande,* citado por santo Tomás de Aquino: ver., 2, 2.

# II

QUIEN FILOSOFA DA UN paso más allá del mundo de trabajo del día ordinario.

El sentido de un paso está determinado menos por el de dónde que por el de adónde. Por eso hemos de seguir preguntando: ¿adónde llega el hombre que filosofa en tanto trasciende el mundo del trabajo? Manifiestamente, traspasa una frontera; ¿qué clase de ámbito es el que se encuentra más allá de esa frontera? Y ¿cómo se comporta el dominio en el que se adentra el acto filosófico con respecto al mundo que es atravesado y rebasado justamente por ese acto filosófico? ¿Es quizá ese ámbito lo «auténtico» y el mundo del trabajo lo «inauténtico»; es, acaso, el «todo» frente a la parte; es la verdadera realidad frente a una mera sombra y apariencia?

Sea la que sea la contestación particular a cada una de estas preguntas en cualquier caso, lo cierto es que ambos dominios, el mundo del trabajo y el ámbito aquel en que se adentra el acto filosófico en cuanto lo trasciende, pertenecen *los dos* al mundo del hombre, que posee, en consecuencia, una estructura en la que se articulan diversos estratos.

Esta es, pues, nuestra siguiente pregunta: ¿de qué índole es el mundo del hombre?, una pregunta que, evidentemente, no puede ser contestada si se prescinde del hombre mismo.

Para llegar a una respuesta que sea en alguna medida clara, tenemos que empezar por el principio, desde muy abajo.

Es esencial al ser vivo el ser y vivir en un mundo, en «su» mundo; tener mundo. Ser viviente quiere decir: ser «en» el mundo. ¿No está la piedra también «en» el mundo? ¿No está absolutamente todo lo que hay «en» el mundo? Parémonos a considerar la inerte piedra, que anda rodando por cualquier parte; está, desde luego, «en» el mundo junto a otras cosas y con otras cosas. «En», «con», «junto a», son palabras que designan relaciones; pero la piedra no tiene, realmente, una relación con el mundo «en» el que ella está, ni tampoco con las cosas vecinas «Junto a» las cuales y «con» las cuales está «en» el mundo. La relación en un sentido verdadero es anudada de dentro afuera; solo existe relación cuando hay una intimidad, donde existe aquel centro dinámico del que procede toda actuación, al que es referido y en el que es reunido todo lo que se recibe y padece. La interioridad (en este sentido cualitativo, pues del «interior» de la piedra solo puede

hablarse en el sentido de la posición espacial de sus partes), lo interior es la fuerza que un ser real posee de tener relación, de ponerse en relación con algo exterior; «interior» significa poder de relación y de inclusión. ¿Y mundo? Mundo equivale a campo de relación. Solo un ser capaz de relación, solo un ser con interioridad, lo que quiere decir solo un ser vivo, tiene mundo; solo a él corresponde existir en medio de un campo de relaciones.

Es una clase esencialmente distinta de estar junto a otro la que se da en el caso de los guijarros tirados en el camino en un montón, unos junto a otros y que son vecinos por eso, y la que se da, por otro lado, en el caso de una planta respecto a las materias de que se nutre, que se encuentran en el suelo en el ámbito de sus raíces. Aquí no es ya mera cercanía espacial, como hecho objetivo, sino verdadera relación (en el sentido originario y genuino, es decir, activo, de la inclusión): los alimentos son introducidos en el recinto de la vida vegetal desde el verdadero interior de la planta, mediante su poder de relación y de asimilación. Y todo esto que es abarcado por el poder de interiorización de la planta, todo esto constituye el campo de relación, el mundo de la planta. La planta tiene un mundo, el guijarro no.

Así, pues, esto es lo primero: mundo es campo de relación. Tener mundo quiere decir: ser centro y sustentáculo de un campo de relaciones. Y lo segundo es: mientras de más alto nivel es la interioridad del ser, o sea mientras mayor y más capaz es un poder de relación, tanto más grandes y más altas dimensiones tiene el campo de relación correspondiente a ese ser. Dicho de otra manera: mientras más alto se encuentra un ser en la escala de la realidad de tanto mayor y más alto nivel es su mundo.

El mundo más bajo es el de la planta, que no va más allá en su amplitud espacial de la cercanía por contacto. El mundo, ya de más alto nivel y también mayor espacialmente, del animal corresponde a su más poderosa fuerza de relación. La capacidad de relación y de relacionarse del animal es más potente en la medida en que el animal puede conocer sensiblemente; percibir algo, he ahí un modo de ponerse en relación con algo externo totalmente especial y completamente nuevo en relación con el ámbito puramente vegetal.

Ahora bien, no es de ningún modo que todo lo que un animal, por decir así, visto «en abstracto», puede captar (pues tiene ojos justamente para ver y oídos para oír), que todo eso pertenezca de hecho al mundo de ese animal; no es que todas las cosas visibles de su alrededor sean vistas de hecho o puedan ser vistas por un animal dotado de sentido visual. Alrededor o contorno, incluso un contorno perceptible «en sí», no es todavía un mundo. Esta era la opinión general hasta las investigaciones sobre el mundo circundante del biólogo Jakob von Uexküll; hasta ellas, como dice el propio Uexküll[92] se «había aceptado generalmente que todos los animales dotados de ojos ven los mismos objetos». El descubrimiento de Uexküll es que sucede algo totalmente distinto: «Los mundos circundantes de los animales —así dice Uexküll[93]— no se asemejan en absoluto a la vasta naturaleza, sino a una reducida vivienda pobremente amueblada». Por ejemplo, debería pensarse que un grajo, puesto que tiene «ojos en la cara», puede ver a un saltamontes, que es un objeto especialmente apetecible para él, siempre que lo tenga a la vista, o, digamos más precavidamente, siempre que lo tenga ante los ojos. ¡Pero

precisamente no es este el caso! Sino que pasa lo siguiente (cito nuevamente a Uexküll): «El grajo es completamente incapaz de ver a un saltamontes que esté quieto. Suponemos que la forma del saltamontes en reposo es perfectamente conocida para el grajo, pero que no puede reconocerla como unidad a consecuencia de las hierbas que se interfieren con ella, del mismo modo que nosotros solo con dificultad podemos encontrar en los espejos deformantes una forma conocida. Según esta concepción, solo al saltar se aísla la forma de las perturbadoras imágenes conjuntas. Pero según posteriores experiencias, hay que aceptar que el grajo no conoce de ningún modo la forma del saltamontes en reposo sino que está adaptado a la forma en movimiento. Esto aclara el hecho de que muchos insectos adopten una postura como si estuvieran muertos. Si su forma en reposo no se presenta en absoluto en el mundo de percepción del enemigo que le persigue, entonces quedan con seguridad fuera del mismo, quedándose como muertos, y no pueden ser encontrados aunque aquel les busque»[94].

El animal está, por una parte, totalmente adaptado a este medio recortado, pero, por otra, vive completamente encerrado en él, a tal punto que no puede traspasar de ninguna forma sus fronteras, pues «ni siquiera buscando», y aun contando además con un órgano de búsqueda en apariencia perfectamente dotado para ello, puede hallar un objeto que no corresponda al principio selectivo de este mundo parcial. Este corte de realidad determinado y delimitado por la finalidad vital del individuo o de la especie, es llamado por von Uexküll «mundo circundante» (en oposición a «contorno»; en oposición también, como ha demostrado una posterior discusión, a «mundo»). El campo de relación del animal no es su contorno, ni mucho menos «el mundo», sino su «mundo circundante», en este sentido preciso: un mundo del que es omitido algo, un medio recortado al que su propietario está adaptado y en el que está al mismo tiempo encerrado. Se preguntará qué tiene que ver esto con nuestro tema «¿qué significa filosofar?». Pues bien, la conexión no es tan lejana e indirecta como puede parecer. Preguntábamos últimamente por el mundo del hombre; el aspecto desde el cual el concepto de «mundo circundante» de Uexküll se torna de un interés inmediato es que, según su opinión, nuestro mundo humano «no puede pretender de ningún modo ser más real que el mundo de percepción de los animales»[95], que el hombre, por tanto, está esencialmente, de la misma manera que el animal, limitado a su mundo circundante, esto es, a un medio recortado elegido desde el punto de vista de la finalidad biológica; tampoco podría, pues, el hombre percibir ni «encontrar aún mediante la búsqueda» algo situado fuera de tal mundo circundante (tampoco como el grajo al saltamontes en reposo). Por supuesto, podría preguntarse cómo puede entonces un ser semejante, limitado a su propio mundo, hacer investigaciones sobre los mundos circundantes en general.

Pero no queremos polemizar; dejamos pasar de momento esta cuestión y preguntamos, dirigiendo la mirada al hombre y al mundo que le está coordinado, ¿de que clase y de qué fuerza es la capacidad de relación del ser humano? Hemos dicho que la capacidad de percepción del animal es, frente a las plantas, una fuerza de relación nueva y de índole más abarcadora. ¿No es quizá también el modo de conocer propio del hombre, que se ha llamado siempre fuerza de conocimiento *espiritual,* un modo nuevo

de ponerse en relación, esencialmente irrealizable en el ámbito de la vida vegetal y animal? Y ¿no estará coordinado a este poder de relación esencialmente distinto un campo de relación, esto es un mundo, de dimensiones esencialmente distintas? A esta pregunta hay que contestar que, de hecho, la tradición filosófica de Occidente ha entendido el poder de conocimiento espiritual, e incluso lo ha definido directamente, como el poder de ponerse en relación con la totalidad de las cosas existentes. Ya digo que esto no se ha pensado como simple característica, sino como determinación esencial del mismo, como definición. Según su esencia, el espíritu no está determinado tanto por el rasgo de la incorporeidad como por ser primariamente fuerza de relación orientada a la totalidad del ser. Espíritu significa una capacidad de tal fuerza para captar y contener que el campo de relación que le está coordinado traspasa esencialmente los límites del mundo circundante. Es esencial al espíritu el que su campo de relación sea el mundo; el espíritu no tiene mundo circundante sino mundo. Pertenece a la naturaleza del ser espiritual hacer saltar el mundo circundante (y suprimir así las dos cosas, la adaptación y la clausura; se manifiesta ya aquí la liberación y el peligro que están simultáneamente dados con la esencia del espíritu).

En el libro de Aristóteles *Sobre el alma*[96] se dice: «Resumiendo lo hasta aquí dicho sobre el alma, afirmemos una vez más que el alma es en el fondo todo lo existente», una frase que en la antropología de la Alta Edad Media se ha convertido en una locución corriente: *anima est quodammodo omnia,* el alma es en cierto sentido todo, el todo. «En cierto sentido», o sea el alma es todo en cuanto que, conociéndose, puede ponerse en relación con la totalidad de los seres (y conocer algo significa: identificarse con lo real conocido, sobre lo que no puede hablarse aquí más detalladamente). El alma espiritual —dice santo Tomás en sus investigaciones sobre la verdad— está esencialmente dispuesta para *convenire cum omnii ente*[97], para convenir con todo lo existente, para entrar en relación con la totalidad de aquello que tiene ser. «Cualquier otro ente posee solo una parcial participación en el ser», mientras que el ser dotado de espíritu «puede captar al ser en su conjunto»[98]. En tanto hay espíritu, «es posible que en un solo ser tenga existencia la perfección del todo en su conjunto»[99]. Esta es, por tanto, la afirmación de la tradición occidental; tener espíritu, ser espíritu, ser espiritual, todo esto significa: existir en medio de la realidad en su conjunto, a la vista de la totalidad del ser, *vis-à-vis de l'univers.* El espíritu no vive en «un» mundo o en «su» mundo, sino en «el» mundo; mundo en el sentido de *visibilia omnia et invisibilia.*

Espíritu y realidad en su conjunto son conceptos correspondientes, que responden uno a otro. No se puede «tener» uno sin el otro. Un intento semejante (señalémoslo de pasada), el intento de atribuir al hombre superioridad sobre el mundo circundante, es decir: el hombre tiene mundo (no mundo circundante), *sin* hablar de su espiritualidad, más bien, lo que va todavía más lejos, afirmar que este hecho de que el hombre tenga mundo y no meramente mundo circundante no tiene nada que ver con que el hombre es un ser dotado de espíritu; este intento es el emprendido en el muy comentado y voluminoso libro de Arnold Gehlen *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*[100]. Gehlen se vuelve con razón contra Uexküll: el hombre no está encerrado,

como el animal, en un mundo circundante; el hombre es libre del mundo circundante y está abierto al mundo; sin embargo (sigue diciendo Gehlen), esta diferencia entre el animal como ser de mundo circundante y el hombre como ser abierto al mundo no descansa «en el rasgo... del espíritu». ¡Pero es que el poder de tener mundo es precisamente el espíritu! ¡El espíritu es, según su esencia, poder para captar el mundo!

Para la antigua filosofía —para Platón, Aristóteles, san Agustín, santo Tomás—, la copertenencia de los conceptos «espíritu» y «mundo» (en el sentido de realidad en su conjunto) está incluso tan íntima y profundamente anclada en ambos miembros que no solo es válida la proposición «el espíritu es poder de relación a la totalidad de las cosas existentes», sino también la otra proposición sobre la esencial relacionalidad al espíritu dé todas las cosas existentes, y esto en un sentido muy preciso, que de pronto apenas si nos atrevemos a aceptar literalmente. Por tanto, no solo es esencial al espíritu que su campo de relación sea la totalidad de las cosas existentes, sino que pertenece también a la esencia de estas el encontrarse en el campo de relación del espíritu. Todavía más: para la antigua filosofía es incluso lo mismo decir «las cosas tienen ser» que decir «las cosas se encuentran en el campo de relación del espíritu, están relacionadas con el espíritu», no entendiendo por tal una espiritualidad que se «cierne libremente» en cualesquiera significación abstracta, sino un espíritu personal, poder de relación fundado en sí mismo, y tampoco solo Dios, ¡sino también el espíritu humano, no absoluto, creado! Para la antigua ontología pertenece a la esencia del ente el encontrarse en el campo de relación, en el radio de acción del alma espiritual; «tener ser» es sinónimo de «encontrarse en el campo de relación del alma espiritual»; ambas afirmaciones mientan una y la misma realidad. Este y no otro es el sentido de la antigua proposición, cuya comprensión ha llegado a perdérsenos por completo: todo ser es verdadero *(omne ens est verum)* y de la otra proposición que significa lo mismo: «ser» y «verdadero» son conceptos convertibles. (¿Pues qué quiere decir «verdadero» en el sentido de la verdad de las cosas? «Una cosa es verdadera» significa es conocida y cognoscible, conocida por el Espíritu absoluto, cognoscible por el espíritu no absoluto. Tengo que rogarles que acepten sencillamente esto; aquí no es, desgraciadamente, posible fundamentar con detalle esta interpretación[101]). Cognoscidad, cognoscibilidad, ¡qué otra cosa es esto más que relacionalidad al espíritu cognoscente! Y, así, si la antigua filosofía dice que es esencial a las cosas existentes el ser conocidas y cognoscibles, que no existe ser alguno que no sea conocido y cognoscible (*todo* ente es verdadero); y si la antigua filosofía dice incluso que los conceptos de «ente», por un lado, y «conocido», «cognoscible», por otro, son convertibles, que el uno puede ocupar el lugar del otro, de forma que es lo mismo decir «las cosas tienen ser» que decir «las cosas son conocidas y cognoscibles», con ello ha dicho justamente al mismo tiempo que reside en la esencia de las cosas mismas el estar relacionadas al espíritu. (Y en relación con nuestra cuestión, esto es lo que nos importa del concepto «verdad de las cosas»).

Resumamos: el mundo coordinado al ser espiritual es la totalidad de las cosas existentes; esto es a tal punto verdadero que esta coordinación pertenece tanto a la esencia del espíritu (espíritu es poder de captación de la totalidad del ser) como también

a la esencia de las mismas cosas existentes (ser ente significa estar relacionado al espíritu).

Se nos mostraba una serie escalonada de «mundos»: el de las plantas, como el más bajo, limitado espacialmente a la cercanía de contacto; por encima de este, los mundos circundantes de los animales, y, finalmente, trascendiendo todos estos mundos pequeños y parciales, el mundo coordinado al espíritu, *el* verdadero mundo como totalidad del ser. Y a esta serie jerárquica de mundos, de campos de relación, corresponde, así lo veíamos, la serie jerárquica de los poderes de relación: mientras más puede abarcar el poder de relación, tanto más amplio de dimensiones el campo de relación, el «mundo» a él coordinado. Hay que añadir todavía un tercer elemento arquitectónico a esta doble serie escalonada, a saber: que a una mayor capacidad de relación corresponde un grado más alto de intimidad; que, por tanto, es más abarcador y más amplio el poder de relación en la misma medida en que tiene una mayor intimidad el portador de la relación; que, en consecuencia, al ínfimo poder de relación no solo corresponde la forma inferior de mundo, sino también el grado más pequeño de ser-en-sí, mientras que al espíritu, como el poder de relación dirigido a la totalidad del ser, tiene que corresponder también la forma más alta de ser-en-sí. Mientras mayor es la fuerza de relacionarse al ser objetivo, tanto más hondamente ancla el contrafuerte de tal captación en la intimidad del sujeto. Y donde es alcanzado un grado esencialmente definitivo de «amplitud de mundo», o sea la dirección a la totalidad, se alcanza también el nivel esencialmente más alto del fundamentarse en sí mismo, como es propio del espíritu. Constituyen, pues, ambas cosas juntas la esencia del espíritu, no solo el poder de relación orientado al todo del mundo y de la realidad, sino también una máxima capacidad de habitar en sí mismo, de ser-en-sí, de independencia, de autonomía, justamente aquello que en la tradición occidental ha sido designado siempre como ser-persona, como personalidad. Tener mundo, estar relacionado a la totalidad de las cosas existentes solo puede corresponder a un ser que se fundamenta en sí mismo, no a un *que,* sino a un *quien,* a un yo-mismo, a una persona.

Es ya tiempo de volver la vista a la cuestión de que hemos partido. En realidad, eran dos, una más cercana y otra más alejada. Aquella era: ¿de qué índole es el mundo del hombre?; la otra, esta: ¿qué significa filosofar?

Pero antes de reanudar formalmente su consideración, hagamos aún una observación sobre la forma constitutiva del mundo coordinado al espíritu. Naturalmente, aquello por lo que se distingue el mundo coordinado al ser espiritual del mundo circundante del ser no-espiritual no es solo la mayor amplitud espacial (esto no ha sido en algunas ocasiones tomado en cuenta en la discusión en torno al mundo y al mundo circundante). No es solo la «totalidad de las cosas», sino al mismo tiempo la «esencia de las cosas» aquello por lo que se constituye el mundo coordinado al espíritu. El animal está encerrado en los límites de un mundo recortado *porque* permanece cerrada para él la esencia de las cosas. Y solo porque el espíritu es capaz de alcanzar la *esencia* de las cosas le es dado abarcar su *totalidad;* conexión que la antigua doctrina del ser ha entendido de esta manera: que tanto el universo como también la esencia de las cosas es «universal». Santo Tomás dice: «Porque puede captar lo universal, por eso tiene el alma

capacidad para infinitas cosas»[102]. Quien alcanza con el conocimiento la esencia universal de las cosas gana justamente con ello una situación desde la que se hace accesible y captable el conjunto y la totalidad del ser, de todas las cosas existentes: en el conocimiento espiritual se alcanza, o es alcanzable, un puesto de avanzada desde el que puede verse el campo del universo. Se abre aquí una conexión a la que solamente podemos lanzar una mirada, pero que conduce al centro mismo de una doctrina filosófica del ser, del conocimiento, del espíritu.

Volvamos ahora a la pregunta en busca de cuya contestación hemos arrancado. Primero, pasemos a la cuestión inmediata: de qué índole sea el mundo del hombre. ¿Es el mundo coordinado al espíritu el mundo del hombre? Habría que contestar que el mundo del hombre es la realidad en su conjunto, que el hombre vive en medio y a la vista de la totalidad de las cosas existentes, *vis-à-vis de l'univers*, ¡*en tanto que* y *en la medida en que* es espíritu! Pero no solo no es espíritu puro, sino que es espíritu finito; así, ambas cosas, la esencia y la totalidad de las cosas, no le son dadas con el carácter definitivo de un concebir sin residuos, sino «en esperanza». Sobre ello hablaremos más extensamente en el próximo capítulo.

Ahora, en primer lugar, consideremos esto: el hombre no es espíritu puro. Esta proposición puede expresarse con entonaciones diferentes. No es desacostumbrado expresarla en forma de lamentación, un tipo de acentuación que acostumbra ser tenido por específicamente cristiano, tanto por los cristianos como por los que no lo son. La frase puede ser también pronunciada de tal forma que venga a decir: ciertamente, el hombre no es espíritu puro, pero el «hombre verdadero» es el alma espiritual. Estas opiniones, sin embargo, no tienen apoyo alguno en la enseñanza tradicional clásica del Occidente cristiano. En Tomás de Aquino se encuentra una fórmula en este aspecto que es muy aguda y poco conocida. Se propone la siguiente objeción: «El fin del hombre es la perfecta semejanza con Dios. Pero a Dios, que es incorpóreo, se asemeja más el alma separada del cuerpo que unida a él. Y, por tanto, las almas en el estado de beatitud final estarán separadas de los cuerpos». Así reza la objeción en la que la tesis «el hombre verdadero es el alma espiritual» se presenta con el brillo tentador de elevados argumentos teológicos. Santo Tomás contesta así: «El alma unida al cuerpo es más semejante a Dios que la separada del cuerpo, porque posee de forma más perfecta su propia naturaleza»[103], una proposición no fácil de concebir que afirma no solo que el hombre es corpóreo, sino que, en cierto sentido, incluso el alma misma lo es.

Pero si esto es así, si el hombre *esencialmente* «no es solo espíritu»; si el hombre es un ser en el que se unen los ámbitos de ser de la vida vegetal, animal y espiritual, no en razón de una deficiencia, de un quedarse a la zaga de su propio ser, sino positiva y genuinamente, entonces el hombre no vive tampoco *esencialmente* de forma exclusiva de cara a la realidad en su conjunto, al mundo total de las esencias, sino que su campo de relación es un ensamblaje de «mundo» y «mundo circundante», y ello de forma necesaria, correspondiendo a la naturaleza del hombre. Porque el hombre no es espíritu puro, no puede vivir únicamente «bajo las estrellas», *vis-à-vis de l'univers,* sino que necesita un techo sobre su cabeza, necesita el mundo circundante cercano, familiar, el

ámbito cotidiano, necesita la cercanía sensible de lo concreto, la inclusión en las formas a él adoptadas de las relaciones habituales. En una palabra: a una vida realmente humana pertenece también el mundo circundante (en el sentido en que se distingue del mundo).

Pero pertenece también a la esencia del hombre corporal-espiritual que los ámbitos de lo vegetativo y lo sensitivo sean conformados por el alma espiritual, a tal punto que, por ejemplo, la toma de alimento por el hombre es algo distinto a la del animal (aun prescindiendo de que en el ámbito humano existe la «comida», algo totalmente espiritual). A tal punto es el alma espiritual la que configura todo lo demás que incluso si el hombre «vegeta» esto solo es posible por razón del espíritu (¡la planta no «vegeta» y tampoco el animal!). Y también esto in-humano, la autoclausura del hombre en el mundo circundante (esto es, en el corte del mundo determinado por las inmediatas finalidades vitales), también esta corrupción solo es posible por una corrupción *espiritual.* Humano, por el contrario, es: saber que sobre el techo se encuentran las estrellas, captar más allá del familiar receptáculo de la adaptación habitual a lo cotidiano la totalidad de las cosas existentes; más allá del mundo circundante, y abarcándolo, el mundo.

Pero con esto hemos dado de forma totalmente imprevista el paso hacia nuestra verdadera y primera cuestión: ¿qué significa filosofar? Filosofar significa justamente esto: experimentar que el cercano mundo circundante de los días corrientes, determinado por las finalidades inmediatas de la vida, puede ser conmovido, más aún, tiene que ser conmovido constante y renovadamente por la llamada intranquilizadora del «mundo», de la realidad total que espejea las imágenes esenciales eternas de las cosas. Hemos preguntado: ¿adonde se interna el acto filosófico en tanto trasciende el mundo del día de labor? Pues bien, filosofar quiere decir: dar el paso desde el medio recortado del mundo del día de labor al *vis-à-vis de l'univers.* Un paso, por lo demás, que lleva a vivir a la intemperie, sin morada; las estrellas no son un techo sobre la cabeza; un paso, pues, que mantendrá siempre abierto el camino de vuelta, pues así no puede a la larga vivir el hombre, ¡Quién podrá pensar formalmente poder emigrar por completo y definitivamente del mundo de la jornada de labor de la muchacha tracia, a no ser que emigre de la misma realidad humana! Es válido aquí lo mismo exactamente que ha dicho santo Tomás de Aquino de la *vita contemplativa:* que es algo verdaderamente sobrehumano, *non proprie humana, sed superhumana*[104]. Desde luego, es también el mismo hombre algo sobrehumano; el hombre sobrepasa indefinidamente al hombre, dice Pascal; el intento de una tersa y terminante definición no alcanza al hombre.

Pero no queremos desarrollar más en este momento estas ideas que parecen acercarnos a lo sentimental, sino plantear una vez más, apoyándonos en lo hasta ahora elaborado, de forma absolutamente concreta y por así decir sólida, la cuestión «¿qué significa filosofar?» y tratar de contestarla mediante una nueva aproximación. ¿Mediante qué se distingue una cuestión filosófica de una cuestión no filosófica? Filosofar significa, así lo hemos dicho, dirigir la mirada a la totalidad del mundo. Entonces, ¿es una pregunta filosófica (y solo ella) *la* pregunta que tiene expresa y formalmente como tema esta totalidad del ser, el conjunto de las cosas existentes? No. Es, desde luego, cierto que lo propio y distintivo de una cuestión filosófica es que no puede ser planteada,

ni sopesada, ni contestada (en la medida en que es posible una respuesta) sin que al mismo tiempo entren en juego «Dios y el mundo», o sea la totalidad de lo que es.

Hablemos, una vez más, de forma absolutamente concreta. La pregunta «¿qué hacemos nosotros aquí y ahora?» puede, evidentemente, pensarse de diversas formas; *puede* también ser pensada filosóficamente. ¡Veámoslo! La pregunta puede plantearse de tal modo que se espere una respuesta en primer plano de índole técnica y de organización. «¿Qué pasa aquí?» «Pues aquí se está dando una conferencia dentro del marco de la Semana Universitaria de Bonn». Es esta una afirmación clara y orientadora, que está dentro de un mundo claramente delimitado, totalmente iluminado (o más bien, de un mundo circundante). Se da esta respuesta orientando la mirada a lo que está más cercano. Pero la pregunta puede también pensarse de otra forma; pudiera ocurrir que quien pregunta no se diese por contento con tal contestación. «¿Qué hacemos aquí y ahora?». Uno habla, otros oyen las palabras que dice y quienes escuchan «comprenden» lo dicho; en la masa de oyentes se refleja aproximadamente el mismo proceso intelectual; lo dicho es captado, pensado, sopesado, admitido, rechazado, aceptado con reservas, incluido en el propio tejido de ideas. La pregunta puede apuntar a la respuesta de las ciencias especiales; puede pensarse de tal forma que fuesen llamadas a contestarla, y bastasen para hacerlo, la fisiología de los sentidos y la psicología (de la percepción, de la conceptuación, del aprendizaje, de la conservación en la memoria, etc.). Semejante respuesta estaría en un mundo más amplio, de más altas dimensiones que la anterior respuesta, referida a la pura técnica de la organización, pero esta respuesta de las ciencias especiales no estaría aún en el horizonte de la realidad en su conjunto; podría ser dada *sin* que al mismo tiempo se tuviese que hablar «de Dios y del mundo». En cambio, si la pregunta «¿qué hacemos aquí y ahora?» es pensada como pregunta *filosófica,* entonces no es eso posible; si la pregunta es pensada de tal forma que al mismo tiempo se pregunta, por ejemplo, por la esencia del conocimiento, de la verdad o aunque solo sea por la esencia de la enseñanza. ¿Qué es, en general y en su último fundamento, eso: enseñar? Llega entonces uno y dice: un hombre no puede enseñar realmente; es como si uno se pone sano: no es el médico quien le ha curado sino la naturaleza; el médico solo ha desatado (quizá) su poder de curación. Viene otro y dice: Dios es quien enseña interiormente con ocasión de la enseñanza humana. Se acerca Sócrates y dice: el que enseña solo hace que el que aprende «obtenga de sí mismo el saber»; «no se aprende, solo hay recuerdo»[105]. Se acerca otro y dice: Nosotros los hombres estamos todos frente a la misma realidad: el maestro señala hacia ella y el que aprende, el que escucha, la ve entonces él mismo.

«¿Qué hacemos aquí, qué es lo que pasa aquí?». Algo que tiene que ver con la organización, en el marco de una serie de conferencias; algo captable e investigable mediante la fisiología y la psicología; algo entre Dios y el mundo.

Esto, pues, es lo propio y distintivo de una cuestión filosófica: que en ella se hace presente con pureza lo que constituye la esencia del espíritu: el *convenire cum omni ente,* la toma de contacto con todo lo que es. No se puede preguntar ni pensar filosóficamente

sin que entre en juego la totalidad del ser, el conjunto de las cosas existentes, «Dios y el mundo».

---

92 *Der unsterbliche Geist in der Natur.* Hamburgo, 1938, p. 63.

93 *Ibidem,* p. 76.

94 Uexküll-Kriszat: *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen.* Berlín, 1934, p. 40.

95 *Die Lebenslehre.* Potsdam-Zurich, 1930, p. 131.

96 Aristóteles : *De Anima,* 3, 8 (431 b).

97 Ver., 1, 1.

98 C. G., 3, 112.

99 Ver., 2, 2.

100 Berlín, 1940.

101 Cfr. Josef Pieper: *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters.* Munich, 1948.

102 I, 76, 5, ad. 4.

103 Pot., 5, 10, ad. 5.

104 Virt. Card., 1. 120

105 Platón : *Menón,* 85 ; 81.

# III

HEMOS DICHO QUE ES peculiar del hombre necesitar la adaptación al «mundo circundante» y, al mismo tiempo, estar orientado al «mundo», a la totalidad de lo existente y que la esencia del acto filosófico reside en trascender el «mundo circundante» y llegar hasta el «mundo».

Esto no quiere decir naturalmente que haya, por así decir, como dos espacios separados y que el hombre pueda abandonar uno y entrar en el otro; no es que haya cosas caracterizadas por tener su lugar en el «mundo circundante» y otras que no se den en él sino solo en el otro dominio, en el «mundo». Evidentemente, no son mundo circundante y mundo (tal como nosotros entendemos estos conceptos) dos ámbitos separados de la realidad, de tal forma que el que inquiere filosóficamente se traslada de un ámbito al otro. El hombre que filosofa no vuelve la cabeza, al trascender en el acto filosófico el mundo circundante de los días de trabajo; no aparta la vista de las cosas de ese mundo, de las cosas concretas, manejables, útiles, del día laborable; no mira en otra dirección para contemplar allí el mundo universal de las esencias. No, por el contrario, la contemplación filosófica se orienta también a este mismo mundo tangible, visible, que se extiende ante nuestros ojos, pero este mundo, estas cosas, estas realidades son interrogadas de una forma especial; se les pregunta por su última y universal esencia, con lo que el horizonte de la pregunta se convierte en horizonte de la realidad en su conjunto. La pregunta filosófica va a «esto» o «aquello» que está ante nuestros ojos; no se dirige a algo que estuviese «fuera del mundo» o «en otro mundo», más allá del mundo empírico de todos los días. Pero la pregunta filosófica reza: «¿qué es «esto» *en general y en su último fundamento?»* Platón dice que lo que anhela poner en claro el filósofo no es si yo con esto cometo una injusticia contigo o no la cometo, sino qué sean en general la justicia y la injusticia; no saber si un rey que posee mucho oro es feliz o no, sino qué es, en general, el poder, la felicidad, la desgracia, en general y en su último fundamento[106].

El preguntar filosófico se orienta, pues, totalmente a lo cotidiano que está ante nuestros ojos, pero esto que está a nuestra vista se hace por un momento transparente para quien así pregunta, pierde su carácter compacto, su apariencia de algo definitivo, su obviedad. Muestran las cosas una más profunda faz, extraña, desconocida, insólita. El

inquisitivo Sócrates, que sabe quitar de repente a las cosas su aparente evidencia, se compara a sí mismo a la tembladera que, al pincharle, le deja a uno de piedra. A diario se dice «mi» amigo, «mi» mujer, «mi» casa; por tanto, que se «tiene» y «posee» todo eso. Pero de repente quedamos perplejos, ¿«tenemos», realmente, todas esas «posesiones»? ¿Pueden, en general, ser «tenidos»? ¿Qué es, en general, y en su último fundamento, poseer algo?

Filosofar significa alejarse, no de las cosas cotidianas, sino de sus interpretaciones corrientes, de las valoraciones de estas cosas que rigen ordinariamente. Y esto no en virtud de una decisión de distinguirse, de pensar de otra forma que los muchos, que el vulgo, sino porque repentinamente se manifiesta un nuevo semblante de las cosas. Exactamente, es esta realidad: que en las mismas cosas que manejamos todos los días se hace perceptible una faz más profunda de lo real (no en una esfera de lo «esencial», o como se le quiera llamar, contrapuesta a lo cotidiano); que a la mirada dirigida a las cosas que nos encontramos en la experiencia diaria le sale al paso lo no habitual, lo que no es en absoluto obvio y evidente de esas cosas. Es justamente a esto a lo que está coordinado el acontecimiento íntimo en el que se ha situado desde siempre el comienzo del filosofar: el asombro.

«Verdaderamente, por los dioses, Sócrates, no salgo de mi asombro sobre la significación de estas cosas y a veces me da vértigo el mirarlas». Así exclama el joven matemático Teetetes, después que Sócrates, el sagaz y bondadoso interrogador que sabe dejar confuso y atónito (¡atónito de asombro!), le ha llevado tan lejos que reconoce y confiesa su ignorancia. Y sigue entonces, en el diálogo, *Teetetes,* de Platón[107], la irónica respuesta de Sócrates: «Exactamente esa disposición es la que caracteriza a los filósofos; este y no otro es el comienzo de la filosofía». Aquí adquiere expresión por primera vez con matinal claridad y, sin embargo, de forma nada solemne casi como dicho de pasada el pensamiento que después, a lo largo de la historia de la filosofía, ha llegado a convertirse casi en un tópico: el asombro es el comienzo de la filosofía.

En este su comenzar por el asombro se patentiza el esencial carácter antiburgués, por así decir, de la filosofía, ya que el asombro es algo antiburgués (si se nos permite utilizar por un momento, y con la conciencia no del todo tranquila, este término en exceso manoseado). Pues ¿qué significa aburguesamiento en sentido espiritual? Ante todo, que uno tome el mundo próximo determinado por los fines vitales inmediatos como algo tan compacto y definitivo que las cosas con que nos encontramos no pueden ya transparentarse; no hay ni vislumbre del mundo más amplio, profundo y genuino, al primer momento «invisible», de las esencias; no se da, no se muestra más, lo asombroso, el hombre no es ya capaz de asombrarse. La sensibilidad burguesa embotada lo encuentra todo evidente, comprensible por si mismo. Pero ¿qué es en verdad obvio, evidente? ¿Lo es, por ejemplo, que seamos, que haya una cosa como ver? Así no puede preguntar quién está encerrado en lo cotidiano, en el interior de lo cotidiano; no puede desde el momento en que no es capaz (ni siquiera cuando sus sentidos están bien despiertos y mucho menos cuando está aturdido) olvidar por una vez los inmediatos fines vitales, mientras que justamente lo que caracteriza a quien se asombra es que para

él, hombre perplejo ante el semblante más hondo del mundo, callan esos fines, aunque solo sea durante ese momento de atónito mirar a la faz maravillosa del mundo.

Así, el que se asombra, y únicamente él, es quien lleva a cabo en forma pura aquella primaria actitud ante lo que es que desde Platón se llama «theoria», pura captación receptiva de la realidad, no enturbiada por las voces interruptoras del querer (acordémonos de lo dicho en el primer capítulo). Solo existe *theoria* en la medida en que el hombre no se ha vuelto ciego para lo asombroso que yace en el hecho de que algo sea. Lo «nunca visto», lo enorme y sensacional, no es lo que prende y atiza el asombro filosófico, sino solo aquello donde una sensibilidad embotada capta algo así como un sustitutivo del verdadero asombro. Quien necesita de lo desusado para caer en el asombro demuestra precisamente con ello que ha perdido la capacidad de responder adecuadamente a lo admirable del ser. La necesidad de lo que causa sensación, incluso cuando gusta de presentarse bajo la máscara de la bohemia, es señal inequívoca de haber perdido la verdadera capacidad de asombro, y, precisamente por ello, señal también de una humanidad aburguesada.

Captar *en* lo cotidiano y habitual lo verdaderamente desacostumbrado e insólito, *mirandum,* es el comienzo del filosofar. Y por ello, como dicen santo Tomás y Aristóteles, se emparentan el acto filosófico y el poético; tanto el filósofo como el poeta tendrían que habérselas con lo asombroso, con lo que provoca y exige la admiración. Por lo que toca al poeta, Goethe, cuando tenía setenta años, ha concluido un breve poema («Parabase») con este verso: «Para asombrarme existo», y a los ochenta años dice a Eckermann[108]: «Lo más alto a que puede llegar el hombre es al asombro».

Este carácter «aburgués» del filósofo y del poeta —el que mantengan la capacidad de asombro en una forma tan pura y profunda— alberga en sí el peligro de desarraigarse del mundo de los días de trabajo. La extrañeza, la alineación del mundo y de la vida es, en realidad, el peligro profesional, llamémosle así, del filósofo y del poeta (¿a pesar de que no existen propiamente filósofos de profesión en la misma medida en que no hay tampoco poetas profesionales; de que así no puede a la larga vivir el hombre, como hemos dicho?). El asombro no hace a uno hábil, pues asombrarse significa ser conmovido. Quien se lanza a vivir bajo el signo de la antigua exclamación de asombro «¿por qué existe, en general, el ser?», tiene que estar dispuesto a la posibilidad de perder alguna vez la orientación en el mundo de los días corrientes. A quien se le vuelve asombroso todo lo que encuentra puede olvidársele alguna vez la forma de entendérselas con esas mismas cosas en su trato ordinario con ellas.

Sigue, con todo, siendo cierto que el poder de asombrarse se encuentra entre las más elevadas posibilidades de la humana naturaleza. Tomás de Aquino ve francamente en esto una prueba de que el hombre solo puede satisfacerse en la contemplación de Dios, y a la inversa, considera que esta ordenación del hombre al conocimiento del fundamento absoluto del mundo es la causa de que pueda asombrarse. Es opinión de santo Tomás que con el primer asombro se pisa un camino a cuyo término se encuentra la *visto beatifica,* la captación, que nos hace felices, de la ultima causa. Que la naturaleza

humana no está hecha para nada menos que semejante fin, se demuestra en que el hombre es capaz de conocer lo admirable de la creación, es capaz de asombrarse.

La conmoción experimentada por el que se asombra, la conmoción de lo hasta entonces evidente, que ahora, de improviso, por un momento, pierde su compacta evidencia, puede, como hemos dicho, desarraigarle, pero no solo de tal forma que pierda la seguridad en el trato diario (lo que en el fondo es algo inofensivo), sino también en el sentido más peligroso de que amenace faltarle el suelo bajo los pies no simplemente como actuante, sino como *cognoscente.*

Es algo muy extraño que, en la filosofía moderna, haya sido vista, sobre todo, incluso casi exclusivamente, esta cara del asombro, de forma que la antigua proposición que el asombro es el principio de la filosofía ha recibido el significado de que al principio de la filosofía está la duda.

Así, dice Hegel en sus lecciones sobre historia de la filosofía[109], al hablar sobre Sócrates y sobre su método de conducir al interlocutor al asombro a la vista de lo que es evidente en apariencia, que lo principal en esto es el desconcierto: «Este hecho meramente negativo es lo principal», «con el desconcierto es con lo que la filosofía en general tiene que comenzar y es lo que la produce; hay que dudar de todo, abandonar todos los presupuestos para mantenerlo luego como producido por el concepto». Windelband se sitúa de lleno en esta orientación fundamentalmente cartesiana, cuando en su célebre *Introducción a la filosofía,* traduce la palabra griega θκυμάζειν por «extravío del pensamiento en sí mismo»[110]. Digamos de pasada que refiriéndose a tal «falta de presupuestos», ha acuñado Chesterton la certera frase de que hay una clase especial de locura consistente en haber perdido todo menos la razón.

¿Consiste, realmente, el verdadero sentido del asombro en el desarraigo, en la producción de la duda? O ¿no consiste más bien en hacer posible y necesario un nuevo y más profundo enraizamiento? En el asombro, que viene a ser como una desilusión, algo positivo en el fondo porque libera de una ilusión, pierden, efectivamente, las penúltimas evidencias su validez, no puesta hasta entonces en duda; se saca a la luz que tales evidencias no son definitivas, pero el sentido del asombro es, sin embargo, experimentar que el mundo es más profundo, más amplio, más rico en misterio de como aparece a la razón común, cotidiana. La interna orientación del asombro obtiene su cumplimiento en el sentido del misterio; no apunta como a su fin a producir la duda, sino a despertar el conocimiento de que el ser, en cuanto ser, es incomprehensible y misterioso, de que el ser mismo es misterio, misterio en el verdadero sentido, esto es, no simple infranqueabilidad, no contrasentido, ni siquiera propiamente oscuridad; misterio quiere decir, por el contrario, que una realidad es incomprehensible *a causa de que* su luz es insondable e inagotable. Esto es lo que el que se asombra capta propiamente.

Se ve claro que el asombrarse y el filosofar están unidos en un sentido mucho más esencial del que a primera vista parece expresarse en la proposición «el asombro es el comienzo de la filosofía». El asombro no es simplemente el principio de la filosofía en el sentido de *initium,* comienzo, primer estadio, primer escalón, sino en el de *principium,* origen permanente, interiormente constante del filosofar. No es como si el que filosofa

viniese «*desde* el asombro»; justamente, *no sale* del asombro, a no ser que deje de filosofar de verdad. La forma interna del filosofar es idéntica a la del asombrarse. Por eso tenemos, puesto que hemos planteado la pregunta «¿qué significa filosofar?», que poner ante la vista de forma más exacta la forma interna del asombro.

En el asombrarse hay algo negativo y algo positivo. Lo negativo es que el que se asombra no sabe, no comprende; no conoce lo que «está detrás»; como dice santo Tomás, «la causa de aquello de que nos asombramos está oculta para nosotros»[111]. Así, pues, el que se asombra no sabe, o no sabe perfectamente, no comprende. Quien comprende no se asombra. No se puede decir que Dios se asombra, porque Dios sabe de la forma más perfecta. Más allá de esto, el que se asombra no solamente no sabe, se percata de que no sabe. Sin embargo, no es este el no saber de la resignación, sino que el que se asombra es alguien que se mueve en camino; el asombro incluye en sí que el hombre enmudezca perplejo por un instante y que se ponga a la busca. En la *Summa Theologica,* de santo Tomás, el asombro es exactamente definido mediante el *desideriumsciendi*[112], deseo de saber, activa exigencia de saber.

Aunque no-saber, el asombro no es solamente no resignación: del asombro proviene alegría, dice Aristóteles[113], y la Edad Media lo ha repetido: *omnia admirabilia sunt delectabilia,* es lo mismo lo que suscita asombro y lo que produce alegría. Quizá debamos aventurar la proposición siguiente: doquiera hallemos alegría espiritual podemos encontrar también lo asombroso, y donde haya capacidad de alegría, allí hay también capacidad de admiración. La alegría del que se asombra es la alegría de un principiante, de un espíritu dispuesto y en tensión para algo siempre nuevo, inaudito.

En este nexo de afirmación y negación, de sí y no, se manifiesta la *estructura de esperanza* del asombro, la forma arquitectónica de la esperanza, la cual es propia también del filósofo, incluso de la misma existencia humana. Nosotros somos esencialmente *viatores,* seres que «todavía no» son, en camino. ¡Quién podría decir que posee ya el ser a él reservado! «No somos, esperamos ser», se dice en Pascal. Y en esto, en que el asombro tenga la misma forma arquitectónica de la esperanza, se muestra hasta qué punto pertenece a la existencia humana.

De hecho, la antigua filosofía ha entendido el asombro como algo distintivo del hombre. El espíritu absoluto no se asombra, porque no le corresponde el aspecto negativo, ya que en Dios no hay no-saber, solo se asombra el que no comprende del todo. Pero tampoco el animal se asombra, porque, como dice santo Tomás, «no corresponde al alma sensible preocuparse por el conocimiento de las causas»; porque en el animal no se da el aspecto positivo que hay en la estructura de esperanza del asombro: la dirección al saber. Solo puede asombrarse quien «todavía no» sabe. A tal punto valía para los antiguos el asombro como algo distintivo del hombre que en las disputas de las doctrinas cristológicas pudo darse incluso un «argumento del asombro» en pro de la verdadera humanidad de Cristo. Arrio había negado la divinidad de Cristo; por el contrario, Apolinar había sentado la tesis de que el *Logos* eterno había tomado en Cristo el lugar del alma espiritual y se había unido inmediatamente con el cuerpo. (Naturalmente, nuestro objeto no es aquí lo teológico, pero en semejantes nexos de ideas

teológicas se encuentra expresada la opinión de la antigua doctrina del ser como «bajo palabra», valga la expresión).

Contra esta doctrina de Apolinar, según la cual no ha de atribuirse a Cristo humanidad plena, corpóreo espiritual alguna, santo Tomás de Aquino ha aducido, entre otros argumentos, uno tomado del asombro[114]. Dice santo Tomás[115]: en la Sagrada Escritura *(Lc,* 7, 9) se refiere que Cristo se ha asombrado (en el relato del capitán de Cafarnaúm. «Señor, no soy digno; pero di una sola palabra...», se dice después: «Jesús lo oyó y se asombró: ἐθαύμασεν»). Pero si Jesús podía asombrarse, dice santo Tomás[116], entonces tenía que aceptar la existencia en Él, «además de la divinidad del Verbo y además del alma sensible» (de las que es propio no asombrarse) de algo de acuerdo con lo cual pudiese atribuírsele el asombro, y esto es la *mens humana,* el alma espiritual humana. Solo a una potencia de conocimiento espiritual, que no lo posee y penetra todo de una vez, puede hacerse transparente el mundo cercano circundante de la realidad ofrecida a los sentidos, poco a poco, de forma que para el que se asombra se manifiestan profundidades cada vez más esenciales.

Precisamente esto, el ser algo específicamente humano, corresponde también al filosofar. «Ninguno de los dioses filosofa», así dice Diotima en *El Banquete,* de Platón[117]; «tampoco filosofan los ignorantes, pues la desgracia de la ignorancia es que cree tener bastante con lo que tiene». «¿Quiénes son entonces, Diotima, pregunté yo (Sócrates), los que filosofan, puesto que no son ni los sabios ni los ignorantes? A lo que contestó ella: Está claro hasta para un niño que son aquellos que se encuentran en medio de ambos». Este medio es el ámbito de lo verdaderamente humano. Es lo verdaderamente humano: por una parte, no comprender o concebir de una forma plena (como Dios); por otra, no endurecerse, no encerrarse en el mundo de lo cotidiano al que se supone totalmente esclarecido; no darse por contento con el no-saber; no perder ese estar abierto, que se expande infantilmente, que es propio del que espera, solo de él.

Así, el que filosofa, como el que se asombra, está situado por encima de la desesperada limitación del embotamiento; ¡él espera! Pero está debajo de aquel que posee, sabe, concibe definitivamente; es un hombre que espera, él, el que se asombra, el que filosofa.

Está estructura de esperanza es también (entre otras cosas) lo que diferencia a la filosofía de las ciencias especiales. Hay una relación al objeto esencialmente distinta en la ciencia especial y en la filosofía. La pregunta de las ciencias especiales es por principio definitivamente contestable, o, por lo menos, no es esencialmente incontestable. Se puede decir definitivamente (o suponemos que se podrá decir definitivamente algún día) cuál es la causa de una determinada enfermedad infecciosa. Es por principio posible que un día se diga: está desde ahora científicamente demostrado que esto se comporta de esta manera y no de otra. Pero nunca podrá ser contestada definitiva y terminantemente una pregunta filosófica (¿qué es esto «en general y en su último fundamento»?, ¿qué es, en general, enfermedad, conocer, qué es el hombre?). «Ningún filósofo ha podido nunca sondear por completo la esencia ni siquiera de una sola mosca», es esta una frase de santo Tomás de Aquino[118] (de quien, desde luego,

proviene también la otra frase de que «el espíritu cognoscente penetra hasta la esencia de las cosas»[119]). El objeto de la filosofía es dado al que filosofa solo en esperanza. Viene bien aquí lo dicho por Dilthey: «Las exigencias que se plantean a la persona que filosofa no pueden ser satisfechas. Un físico es una realidad agradable, útil para sí mismo y para los demás; el filósofo, igual que el santo, solo existe como ideal»[120]. Es esencial a la ciencia especializada el salir del asombro, en la medida en que llega a «resultados». Pero el filósofo no sale del asombro.

Con esto hemos nombrado al mismo tiempo el limite y la grandeza de la ciencia, y también simultáneamente la jerarquía y la problematicidad de la filosofía. Indudablemente, es «en sí» más grande morar «bajo las estrellas». ¡Pero el hombre no está creado de tal forma que pueda soportar a la larga tal morada! Ciertamente, es «en sí» de más alta categoría una pregunta que se dirige al todo del mundo y a la última esencia de las cosas, pero la respuesta no nos es sencillamente accesible como la respuesta a la pregunta de las ciencias especiales.

Este aspecto negativo, dado en la estructura de esperanza, ha sido propio del concepto de filosofía desde el principio, precisamente en el principio. Desde su origen, la filosofía no se ha tomado de ningún modo por algo así como una forma especialmente superior del saber, sino de modo expreso, como una forma de sapiente resignación. Los términos «filosofía» y «filósofo» han sido acuñados por Pitágoras, según la leyenda, según una ya antigua leyenda, y lo han sido en acentuada contraposición a las palabras *sophia* y *sophos:* ningún hombre es prudente y sabio, sabio y prudente solo lo es Dios. Y por eso del hombre podría decirse, a lo sumo, que es alguien que busca con amor la sabiduría, un *philosophos.* De forma idéntica habla Platón; en el *Fedro* se lanza la pregunta de qué nombre convenía a Solón, y también a Homero, y Sócrates decide: «Llamarle sabio me parece, Fedro, algo demasiado grande y que solo conviene a la divinidad; sería más justo llamarle filósofo, amigo de la sabiduría o algo por el estilo»[121].

Ambos relatos son bien conocidos, pero nos inclinamos en demasía a tomarlos por algo puramente anecdótico, perteneciente al dominio de las frases hechas. Creo yo, sin embargo, que hay fundamento bastante para ser muy exactos en este punto y tomar seria y precisamente en consideración en lo que quiere decir esta procedencia del vocablo.

¿Qué es exactamente lo que expresa? Fundamentalmente, dos cosas: en primer lugar, que no «tenemos» o poseemos el saber, la sabiduría a que aspira como meta el preguntar filosófico, y que no la poseemos, no de forma meramente pasajera y accidental, sino porque no la *podemos* tener esencialmente; que se trata aquí de un eterno todavía no.

La pregunta por la esencia contiene la pretensión de concebir perfectamente. Concebir significa (así dice santo Tomás de Aquino) conocer algo en toda la medida en que es cognoscible en sí; transformar en conocimiento toda su cognoscibilidad, conocer algo por completo y «hasta el fin»[122]. Pero no hay absolutamente nada que el hombre pueda conocer de esa forma, en la forma del concebir en estricto sentido. Pertenece, pues, a la naturaleza de la pregunta por la esencia, o sea de la pregunta filosófica (en la

medida en que es expresada por un hombre) que no pueda contestarse en el mismo sentido en que es planteada. Pertenece a la naturaleza de la filosofía el tender hacia una sabiduría, que, sin embargo, es justamente para ella inalcanzable, claro está que no de tal manera inalcanzable que no se llegue a lograr nada en absoluto de ella. Esta sabiduría es objeto de la filosofía, pero como algo que se busca amorosamente, no como algo enteramente poseído.

Esto es lo primero que se expresa en la interpretación pitagórica y socrático-platónica de la palabra *philosophia;* ha sido después tomado y precisado con más amplitud en la *Metafísica* de Aristóteles y ha llegado, proviniendo en parte del mismo Aristóteles, a las obras de los grandes pensadores medievales. Por ejemplo, en el comentario que santo Tomás de Aquino ha escrito sobre estos párrafos de la *Metafísica* aristotélica, se encuentran algunas notables y profundas variaciones sobre este tema. Así, dice, por ejemplo, que la sabiduría no puede ser propiedad plena del hombre porque es buscada por sí misma. La información que nos dan las ciencias especiales sí la podemos «poseer» de forma total y completa, pero pertenece a la naturaleza de esas informaciones el ser «medios»; no nos pueden satisfacer de tal modo que pudiéramos determinarnos a buscarlas nada más que por sí mismas. Pero lo que nos puede satisfacer de esa forma y, en consecuencia, ser buscado por sí mismo, precisamente eso, no nos es dado más que en esperanza: «solo es buscado por sí misma aquella sabiduría que no corresponde al hombre como una posesión» (así se encuentra dicho en santo Tomás); es, por el contrario, esencialmente propio de esta sabiduría buscada con amor por sí misma el ser imputada o atribuida al hombre como un préstamo *(sicut aliquid mutatum)*[123].

Es natural, por tanto, de la filosofía que «tenga» su objeto en la forma de un amoroso buscar. Con esto se expresa algo muy importante, algo que no es en absoluto indiscutido. Hegel, por ejemplo, parece oponerse expresamente a tal autodefinición de la filosofía cuando dice en el prólogo a la *Fenomenología del espíritu* que lo que se ha propuesto «es colaborar a que la filosofía se acerque a la meta de poder abandonar el nombre «amor al saber» y ser un saber efectivo». Con ello se formula una pretensión que sobrepasa esencialmente las posibilidades humanas y que ha dado motivo a Goethe para hablar de Hegel y de los filósofos de su clase, rechazándolos irónicamente, como de «aquellos señores que creen dominar a Dios, el alma, el mundo y todo lo que nadie es capaz de comprender perfectamente, llámese como se llame»[124].

En esa originaria interpretación de la palabra filosofía se contiene también una segunda afirmación, que solo en raras ocasiones se considera expresamente. Tanto en las legendarias manifestaciones de Pitágoras como en el *Fedro* de Platón y en Aristóteles, el *philosophos* «humano» es contrapuesto al *sophos* «divino». Así, pues, no es filosofía la amorosa búsqueda del hombre orientada a cualquier sabiduría, sino que la filosofía se refiere a la sabiduría como Dios la posee. Aristóteles ha caracterizado directamente la filosofía misma como «ciencia divina» porque en ella se ponen las miras en una sabiduría que solo Dios posee con propiedad plena[125].

Esta segunda afirmación contenida, en la originaria autodeterminación de la filosofía tiene varios aspectos. Por lo pronto, da una mayor fuerza a la primera

afirmación de que la filosofía no puede abarcar de una manera definitiva su objeto; el límite que aquí se establece es determinado de forma más precisa como el límite entre hombre y divinidad; en consecuencia, el hombre no puede poseer esa genuina sabiduría, por lo mismo que no puede dejar de ser hombre. Más allá de esto, se afirma también que pertenece al concepto de filosofía el incluir una ordenación a la teología. Se expresa aquí, en el antiguo concepto originario de la filosofía, una apertura a la teología, algo que se opone completamente al concepto de filosofía que se ha hecho corriente en los tiempos modernos, pues este nuevo concepto de filosofía afirma precisamente que el rasgo decisivo del pensamiento filosófico es el separarse de la teología, la fe, la tradición. Y todavía se expresa en la antigua autodeterminación de la filosofía una tercera cosa: la negativa de la filosofía a tomarse a sí misma por una doctrina de salvación.

Pero ¿qué es lo que se quiere decir con la expresión «sabiduría como Dios la posee»? El concepto de sabiduría que está en el fondo de esto apunta a lo siguiente: «absolutamente sabio es quien conoce la causa más alta»[126] (expresión en la que «causa» no debe entenderse meramente como causa eficiente, lo que se piensa es principalmente la causa final). Ahora bien, «conocer la causa más alta», no la causa de algo determinado y especial, sino «en general» la causa más alta de todo, conocer la causa suprema de la totalidad de las cosas, significa conocer el «de donde» y el «adonde», el origen y la meta, el principio que rige su construcción y la estructura, el sentido y la configuración ordenada de la realidad en general, el «mundo» en general y en su último fundamento. Pero un conocimiento semejante, en el sentido de un saber comprehensivo, solo puede ser atribuido a Dios, al espíritu absoluto. Solo Dios comprende el mundo «desde un punto», a saber, desde sí mismo como su última unitaria causa. «Sabio es quien conoce la causa más alta»; de tal modo solo puede llamarse sabio a Dios.

Esta, pues, es la meta a la que se tiende con la filosofía: la comprensión de la realidad desde un último principio de unidad. Pertenece por ello a la esencia de la filosofía el estar «en camino» hacia esa meta (¡amando, buscando, esperando!), pero no está por su propia esencia en condiciones de alcanzar esta meta; ambas cosas pertenecen al concepto de filosofía, tal como los antiguos lo han desarrollado y comprendido.

Con esto es afirmado, entre otras cosas, al decisivo: que es imposible, en virtud del concepto mismo de filosofía, conseguir de forma filosófica una interpretación racional del mundo derivada de un único principio, de la «causa suprema». Se afirma, pues, que no puede darse un «sistema cerrado» de la filosofía. La pretensión de poseer la «fórmula del mundo» es por necesidad conceptual, afilosófica y seudofilosófica.

Y, sin embargo, Aristóteles ve en la filosofía, en la metafísica, la más alta de las ciencias[127], justamente en virtud de esa meta (conocer la última causa), aunque solo sea accesible en la forma de la esperanza y entregada a modo de un préstamo. Y santo Tomás comenta esto así: «Este poco que en ella es ganado pesa más que todo lo que es conocido en las ciencias»[128].

Precisamente en esta doble, bifronte estructura de la filosofía, en esto de que se pise asombradamente en ella y se siga un camino que no tiene fin, en esto de tener la forma constitucional de la esperanza, precisamente en esto se nos muestra la filosofía como algo total y completamente humano, incluso en cierto sentido como el acabamiento y perfección de la misma existencia humana.

---

106 *Teetetes,* 175.

107 *Teetetes,* 155.

108 *Conversaciones con Eckermann,* 18 de febrero de 1829.

109 2, 69.

110 Windelband, W.: *Einleitung in die Philosophie.* Tubinga, 1923, p. 6.

111 Pot., 6, 2.

112 I-II, 32, 8.

113 *Retórica,* 1. 2.

114 I-II, 32, 8.

115 C. G., 4, 33.

116 *Ibidem.*

117 *El Banquete,* 204.

118 *Ilustración del símbolo apostólico de la fe.* Introducción.

119 I-II, 31, 5.

120 *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Graten Paul Yorck von Wartemburg* (1877-1897). Halle-Saale, 1923. p. 39.

121 *Fedro,* 278. 140

122 In Joh., 1, 11.

123 In Met, 1, 3.

124 En una carta a Zelter de 27 de octubre de 1827.

125 *Metafísica,* 983 a.

126 II-II, 9, 2.

127 *Metafísica,* 983 a.

128 In Met., 1, 3.

# IV

HEMOS DICHO QUE EN EL ACTO FILOSÓFICO se realiza la posibilidad que el hombre tiene de relacionarse con la totalidad del ser, que el filosofar se dirige al mundo como un todo. Ahora bien, *antes de* toda filosofía, preyaciendo siempre a ella, se da al hombre una interpretación de la realidad. «Ya de siempre», «desde antes». Y esta es una interpretación de la realidad, una tradición (de enseñanzas y acontecimientos históricos), que, justamente, afecta y tiene por objeto al mundo como *todo*.

«Ya de siempre» se encuentra el hombre en una tradición religiosa de enseñanzas que ofrece una imagen del mundo como totalidad. Es esencial a semejante tradición existir y valer «ya de siempre», antes de toda filosofía, de toda interpretación del mundo construida a partir de la experiencia.

Existe una opinión teológica que retrotrae esta tradición primera a la primaria revelación, es decir, a una comunicación acontecida al comienzo de la historia del hombre, a un desvelamiento (*revelatio)* del sentido del mundo y del significado de la historia del hombre en su conjunto; una manifestación, que, encubierta y como incrustada en ellos, pervive, sin embargo, en los mitos y tradiciones de los pueblos. Sobre esto no podemos hablar ahora más detalladamente.

Lo importante en nuestro contexto de ideas es ver que los grandes iniciadores de la filosofía occidental, de los que sigue viviendo todavía el filosofar de hoy, y, sobre todo, Platón y Aristóteles, no solo han encontrado y precisado una tal interpretación del mundo dada de antemano, sino que, además, han filosofado partiendo de esa interpretación del mundo existente «ya desde siempre».

«Los antiguos saben la verdad; si la encontrásemos, ¿para qué necesitaríamos entonces seguir preguntando por las opiniones de los hombres?»[129], afirma Platón, quien dice, además, muy a menudo de tal o cual doctrina que «está transmitida por los antiguos», y es por esa razón no solo venerable, sino también verdadera de forma sobresaliente, intangible incluso. «Según afirma una antigua doctrina, tiene Dios en sus manos el comienzo, el fin y el medio de todas las cosas y las dirige a lo que es mejor según su naturaleza», así habla Platón, ya anciano, en las *Leyes*[130]. Lo mismo sucede con Aristóteles. «Por los antepasados y por los más antiguos (ὰρχαίων καί πκμπαλαίων) nos

ha sido transmitido a quienes venimos después que lo divino contiene la naturaleza entera», dice en la *Metafísica*[131].

Las grandes figuras, paradigmas de la filosofía occidental, se ponen en relación de forma «creyente» con una interpretación del mundo previamente dada, transmitida; es importante verlo, ya que la historiografía filosófica moderna, dominada por la fe racionalista en el progreso, ha equiparado el comienzo del filosofar a un separarse el pensamiento de la tradición, estimando que el filosofar descansa precisamente en que la *ratio* alcanza la «mayoría de edad», frente a la tradición; que, sobre todo, la repulsa de la tradición *religiosa* es esencial a la filosofía y que esto es lo que se muestra justamente en el nacimiento de la filosofía griega, pues los filósofos presocráticos, anteriores a los de Atenas, fueron y son entendidos completamente como hombres de la «Ilustración». Las investigaciones más recientes, por el contrario, han hecho ver la probabilidad de que la teología homérica, contra la que desde luego se han situado de hecho y con gran fuerza los presocráticos desde Tales a Empédocles, fue considerada como una especie de «teología de la Ilustración», habiendo sido la pretensión de los presocráticos restaurar una teología pre-homérica más primitiva.

Así, pues, lo que parece mostrar la historia del comienzo de la filosofía, el primer florecimiento que nunca ha vuelto a desarrollarse de tal forma, de la filosofía occidental, es que a todo filosofar precede una interpretación del mundo transmitida por tradición como algo dicho «ya desde siempre» y que en ella se enciende la llama del filosofar.

Platón va todavía más lejos. No solo dice que hay una tradición que viene desde los «antiguos» y que ha de honrar quien filosofa, sino que está convencido de que este «saber de los antiguos» es en última instancia de procedencia divina. «Es de los dioses de donde ha venido a los hombres este don, lanzado desde la altura de las regiones divinas por algún Prometeo al mismo tiempo que el fuego más luminoso, y los antiguos, mejores que nosotros y que vivían más cerca de los dioses, nos han transmitido esta revelación», así se dice en el *Filebo* con la mirada puesta en la doctrina de las ideas[132].

Por tanto, según la opinión de Platón, se nos ha dado a conocer y hecho accesible de alguna manera la «sabiduría, como Dios la posee» *antes de que* comience la amorosa búsqueda de tal sabiduría, es decir, el filosofar. Sin el contrapunto previo de la sabiduría divina, que centellea de algún modo y que es ofrecida como un regalo antes de todo esfuerzo propio de pensamiento, no es en absoluto concebible la filosofía como amoroso buscar esa «sabiduría como Dios la posee», aunque, por otra parte, se expresa también con ello la independencia del filosofar. Esta autonomía del filosofar frente al acervo de tradición dado «ya desde siempre», derivado de una divina revelación, consiste en que el acto filosófico comienza con la contemplación de la realidad empírica visible, concreta, que yace ante nuestros ojos; en que el filosofar comienza «desde abajo», con el interrogatorio a las cosas que topamos en la experiencia diaria, que abren para el que busca profundidades nuevas cada vez más «asombrosas», en tanto que es esencial a la tradición preyacente «ya de siempre» el ser previa también a la experiencia y a su

penetración intelectual, el no ser un «resultado» conseguido «desde abajo», sino algo regalado, dado de antemano, expresado ya de siempre, revelado.

Está aquí en cuestión la relación, esencial de teología y filosofía (concebida la teología en el sentido general de interpretación del acervo de tradición). Si queremos reducir a unas líneas fundamentales —simplificando algo, pero de una manera admisible, según creo— la relación esencial de teología y filosofía tal como resulta de Platón y de la filosofía antigua en su conjunto, dicha relación podría formularse quizá de esta manera: la teología antecede «ya de siempre» a la filosofía, no meramente en el sentido de sucesión temporal, sino en el de una interna relación de origen; la llama del preguntar filosófico se prende en una interpretación de la realidad que afecta al mundo como todo. La filosofía está, pues, esencialmente unida a la teología; no hay filosofar alguno que no reciba su impulso e *ímpetus* de una visión del mundo en su conjunto que está antes y que es aceptada sin crítica. En el ámbito teológico se hace captable, independientemente de la experiencia, el objetivo de una «sabiduría como Dios la posee», del que recibe constante y renovadamente su impulso y dirección el movimiento del preguntar filosófico, que busca con amor a través del mundo de la experiencia.

Esto no quiere decir que el teólogo posea lo que el filósofo busca. El teólogo como teólogo, esto es como conservador e intérprete del acervo de tradición, no tiene el saber que posee el verdadero filósofo sobre el ser. Es cierto que, por ejemplo, las palabras reveladas acerca del *Logos* por el que todo ha sido hecho, son también una afirmación sobre la forma constitucional o arquitectónica de la realidad en su conjunto, pero el teólogo, que ha de precisar el sentido de esas palabras en el conjunto de la verdad revelada transmitida y ha de velar por ellas defendiéndolas, no posee ya con ello el conocimiento del mundo que crece para el filósofo «desde abajo», de la consideración de la realidad, mientras que, por otra parte, el filósofo, iluminado por semejantes palabras, puede llegar en el interrogatorio de las cosas mismas a conocimientos que de otra forma permanecerían cerrados para él (conocimientos no de índole teológica, sino totalmente filosófica, mostrable *en* las cosas).

La naturalidad, la falta de prejuicios ante la teología es lo característico del filosofar platónico. Platón habría mirado con asombro a quien le hubiese indicado que había ampliado la jurisdicción del pensamiento filosófico «puro» hasta el ámbito de la teología cuando, por ejemplo, en *El Banquete*[133] hace relatar a Aristófanes la historia, tan grotesca y casi humorística a primera vista, de los hombres primitivos, que habían tenido inicialmente forma esférica, estaban dotados de cuatro piernas y cuatro brazos, y poseían ambos sexos; cortados después en trozos («como se parten las peras para hacer dulce»), busca ahora cada uno su correspondiente mitad y justamente esto es el eros: «el deseo y la persecución de la totalidad». La estructura fundamental de la Historia, visible bajo esos detalles más o menos cómicos y pintorescos, es que antes, en el comienzo, nuestra naturaleza era sana e íntegra. pero los hombres fueron arrastrados por la *hybris,* por la conciencia de su gran fuerza y de sus «grandes pensamientos», a atreverse con los dioses, y en castigo de esta arrogancia de querer ser como los dioses perdieron su originaria integridad; hay la esperanza de que el eros, que es el deseo de retornar a la

primaria e íntegra forma, logrará, efectivamente, esta consumación, «si veneramos a los dioses». Indudablemente, esto no es «filosofía», indudablemente no puede idearse una cosa así ni obtenerse como un resultado de la experiencia de la realidad; pero ¿no se funda justamente en esto, en que al considerar la cuestión «qué es el eros en general y en su último fundamento» se tenga en cuenta la respuesta de la tradición religiosa, no se funda, decimos, precisamente en esta unión de filosofía y teología el elemento del diálogo platónico que nos hace conocerlo vitalmente como algo que afecta de verdad al hombre? ¿No proviene precisamente de esto su carácter total, tan íntegramente abarcador del ámbito de la existencia humana?

Es, pues, imposible querer hacer una filosofía consciente y radicalmente separada de la teología e invocar para ello a Platón. De forma platónica, y con pretensión platónica, solo se puede filosofar partiendo de un contrapunto teológico. No se puede, si real y seriamente se pregunta por la raíz de las cosas, que es lo que acontece en el acto filosófico, dejar a un lado, a causa de una pulcritud metódica, cualquiera que sea, la tradición religiosa previa y aquellas afirmaciones de la misma que atañen justamente a las raíces de las cosas, ¡a no ser que ya no se acepten tales afirmaciones! Pero aceptarlas, «creerlas» y dejarlas a un lado al filosofar, es algo que, en realidad, no se puede hacer seriamente.

Surge, naturalmente, la cuestión de saber dónde se puede encontrar aquí y ahora la legítima tradición prefilosófica. ¿Cuál es la forma actualmente asequible de esa «manifestación hecha descender hasta nosotros por un desconocido Prometeo como un don de los dioses», según dice Platón?[134] Hay que contestar que desde el fin de la antigüedad no hay en Occidente más tradición prefilosófica que ataña a la totalidad del mundo que la cristiana. No hay hoy en Occidente teología alguna, si se prescinde de la cristiana. ¿Dónde podría encontrarse una teología, en el sentido pleno de la palabra, que no fuera cristiana?

Quiere decir esto que en el *eon* cristiano solo desde el contrapunto de la interpretación cristiana del mundo puede filosofarse de tal modo que se satisfaga la exigencia bajo la que ha colocado Platón a la filosofía. «¿Cómo es posible la filosofía cristiana?», es una pregunta que parece mucho menos difícil de contestar que la otra de «cómo es posible una filosofía que no sea cristiana», dando por supuesto que se entiende por filosofía lo que Platón ha entendido.

Desde luego, no puede decirse que basta ser cristiano o reconocer como verdadera la tradición cristiana para poder hacer ya en sentido grande filosofía, que es interrogatorio del mundo y penetración del ser, camino «desde abajo» y vinculado por ello a la genialidad natural de la mirada dirigida al mundo. No debe decirse tampoco que solo la filosofía cristiana puede ser filosofía viva. Un filosofar vivo puede darse también en la oposición a lo cristiano; ahora bien, a lo cristiano solo puede oponerse uno mediante proposiciones de fe, por mucho que tales proposiciones pretendan ser «puramente racionales»; hay también proposiciones de fe del racionalismo, de forma que también entonces se conserva la estructura del legítimo filosofar, en contrapunto con y desde las proposiciones de fe. (Solo donde la tradición religiosa se agostase *por*

*completo,* de modo que ya no se supiese en absoluto de qué se hablaba cuando se expresasen las palabras «Dios», «Revelación», «Logos», solo entonces dejaría de florecer también la filosofía).

Su vitalidad y su tensión interna las consigue la filosofía mediante su contrapunto con lo teológico. De lo teológico proviene para ella el sabor, la sal de lo existencial. Precisamente por haberse vuelto insípida la filosofía de especialistas, encogida hasta convertirse en una disciplina especial, por haber evitado miedosamente todo contacto con los temas teológicos (lo que, en parte, puede aplicarse incluso a la llamada filosofía «cristiana»), precisamente por eso se explica el efecto excitante y sorprendente, por ejemplo, del filosofar de Heidegger, cuyo carácter explosivo no radica en ninguna otra cosa más que en haber planteado, con provocativa radicalidad y en virtud de un impulso originariamente teológico, cuestiones que exigen por sí mismas una respuesta teológica y en haber rechazado esta al mismo tiempo de una forma igualmente radical. ¡Repentinamente se notaba de nuevo en la lengua la sal de la teología! Y en Francia, yendo más allá de la simple moda, sucede algo parecido. El ateísmo «existencialista» puede dar a una filosofía una dimensión esencialmente teológica, justamente porque no es en absoluto «puramente filosófico» o «científico», sino una posición teológica. Por tratarse de una seudoteología y una antiteología, esta filosofía no se torna más verdadera, pero sí más viva; afecta al hombre ¡justamente porque gira en torno del todo, con el que la filosofía, según su definición, tiene que ver esencialmente! Cuando J. P. Sartre dice, por ejemplo, que «el existencialismo ateo deduce de la no existencia de Dios que hay un ser que existe sin estar determinado por voluntad alguna más alta y que este ser es el hombre», no habrá nadie que tome esto por una tesis filosófica, sino más bien por una proposición teológica de fe. ¡Pero obliga al pensamiento a situarse en el plano de la teología! Partiendo de tal contrapunto, se puede filosofar de una forma viva.

Desde luego, filosofar de forma *viva* y al mismo tiempo *verdadera,* solo es posible desde el contrapunto de una teología verdadera, y esto, *post Christum natum,* quiere decir desde la teología cristiana. Pero repitamos que no todo filosofar que invoca de hecho la teología cristiana realiza ya por ello esta unión de verdad y vitalidad; una filosofía verdadera y al mismo tiempo viva o no se realiza (y es perfectamente posible que tuviésemos que esperar en vano), o *si* se realiza entonces tiene que hacerlo como una filosofía cristiana (en el sentido dicho).

Esto no es ya una afirmación filosófica «pura», pero en virtud de la esencia de la filosofía, que se ha tomado a sí misma desde su origen por amorosa búsqueda de la «sabiduría como Dios la posee», en virtud de la naturaleza del acto filosófico, es inevitable que quien filosofa traspase el ámbito de la filosofía «pura», que puede delimitarse y aislarse solo teorética y metódicamente, pero no de una forma existencial, que puede ser distinguido conceptualmente muy bien, pero que no es realmente segregable; es inevitable que traspase ese ámbito y ocupe una posición teológica. ¡De otra forma no se puede filosofar! Y no se puede, porque filosofar, en la medida en que es una actitud humana fundamental ante la realidad, solo se hace posible desde la totalidad

de la existencia humana, a la que, justa y precisamente, pertenecen también las últimas tomas de posición.

Hay que hacer ahora algunas observaciones sobre el concepto de una filosofía cristiana, como término de nuestro esfuerzo por encontrar respuesta a la pregunta ¿qué significa filosofar?, pero sin pretender de modo alguno esclarecer de forma exhaustiva, o en sus líneas fundamentales tan solo, este problema de la «filosofía cristiana», que es extremadamente complejo.

En primer lugar, hay que oponerse a una opinión corriente[135] según la cual la filosofía cristiana (o una filosofía cristiana) se distingue, entre otras cosas, de la que no lo es por la posesión de soluciones más simples. Esto no es así. Aunque la filosofía cristiana piensa desde el contrapunto de certezas totalmente indudables, puede realizar, sin embargo, de forma más pura el verdadero sentido del asombro filosófico, el cual, justamente, descansa en un no saber. Uno de los grandes pensadores de nuestro tiempo orientado por santo Tomás de Aquino ha dicho que la característica distintiva del filosofar cristiano no es disponer de soluciones más sencillas, sino poseer «en mayor medida que cualquier otra filosofía» el sentido del misterio[136]. Incluso en el ámbito de la fe y la teología, a pesar de la certeza de la fe, no es todo «claro» para el creyente, no está resuelto todo problema. Las verdades del cristianismo son, más bien, como ha dicho Mathias Joseph Scheeben, incomprensibles de una forma muy especial; también son incomprensibles (en sentido absoluto) las verdades de la razón; pero lo que distingue a las verdades del cristianismo es que, «a pesar de la revelación, permanecen, sin embargo, ocultas» para nosotros[137].

Podría preguntarse cómo es que una filosofía cristiana tiene alguna superioridad respecto a una no cristiana, si no logra un grado superior en cuanto a soluciones, si no llega a asir por completo respuesta alguna, si permanecen los problemas y las cuestiones. Pues bien, podría suceder que la mayor *verdad* consistiese en ver el mundo con su real carácter de misterio, en su insondabilidad. Podría suceder que en la experiencia de que el ser en cuanto tal es un *mysterium* que no se puede coger y tener en la mano mediante una afirmación que lo abarque por completo, se captase la realidad de forma más profunda y verdadera que en una diáfana sistemática capaz de fascinar al espíritu con su claridad y distinción. Justamente es esta la pretensión de la filosofía cristiana: ser más verdadera precisamente por la aceptación y reconocimiento del carácter de misterio del mundo.

Con esto, el filosofar no se hace de ningún modo más sencillo. También Platón parece haberlo visto y sentido, si es justa la interpretación[138] según la cual Platón ha explicado el filosofar como algo trágico por estar en permanente dependencia del mito, porque la interpretación filosófica del mundo no se deja redondear hasta constituir un cerrado círculo.

El filosofar cristiano no se ha hecho tampoco más sencillo intelectualmente por el hecho de que la fe «ilumina» a la razón, como podría quizá ocurrírsele a alguien. Precisamente, el recurso expreso a argumentos teológicos (por ejemplo, en la filosofía de santo Tomás), no tiene el sentido de hacer posibles soluciones más simples, sino el de romper el metódico encierro y estrechamiento en lo filosófico «puro» a fin de abrir y

dejar libre más todavía para el impulso *filosófico* verdadero y genuino, amorosa búsqueda de la sabiduría, el ámbito del misterio, un ámbito que, por definición, se caracteriza por ser ilimitado, por poderse avanzar en él indefinidamente, sin «estar listo» jamás, sin llegar nunca a acabar del todo. Por otra parte, el sentido de estas verdades teológicas sobre el mundo en su conjunto y sobre el significado de la existencia humana, la «función de salvación» de la teología consiste en oponer un «no» al espíritu que tiende por naturaleza a la claridad, a la transparencia, al carácter cerrado de sistema (y ahí está el sentido de la expresión corriente según la cual la verdad de fe es la «norma negativa» del pensamiento filosófico).

¡De tal forma, pues, no se hace «más sencillo» el filosofar! Por el contrario, se ha «pensado», y no podía esperarse en absoluto otra cosa, que el filósofo cristiano tiene intelectualmente más dificultades que uno que se sabe no ligado a la verdad de fe recibida. En el *Hyperyon,* de Hölderlin, se encuentran estas palabras: «La ola del corazón no subiría espumeante de forma tan hermosa y no se haría Espíritu si no se alzase frente a ella la vieja y silenciosa roca del Destino»; es la antigua, silenciosa e inflexible roca de la verdad revelada, que no puede ablandarse, la que impide al pensamiento filosófico fluir reposadamente como por un cauce perfectamente canalizado. Es por la complicación del pensamiento que provoca esta oposición por lo que se distingue la filosofía cristiana de la que no lo es. Una filosofía de la historia, por ejemplo, que ha de contar con el señorío mundial del Anticristo como estado final, y, por tanto, con que la historia, hablando humanamente, desemboca en una catástrofe y que, a pesar de ello, no se vuelve una mera filosofía de la desesperación, una filosofía cristiana de la historia es imposible que llegue a una imagen intelectualmente sencilla de la misma, mientras que la filosofía del «progreso» es tan sencilla (evidentemente, hoy ya no puede decirse lo mismo) porque aparta la vista del *Apocalipsis.* El pensamiento filosófico no se hace más sencillo si se liga a la norma de la revelación cristiana, pero sí más verdadero, más ajustado al ser (pretensión que para el cristiano es obvia, de absoluta evidencia). La resistencia que la verdad revelada opone al pensamiento filosófico es creadora y fecunda, fructífera. Es una exigencia mayor aquella a la que se somete el filosofar cristiano. Se caracteriza este de forma distintiva porque se coloca en la obligación de sostener una tensión que va más allá del ámbito de las meras dificultades conceptuales. Es más complicado porque se prohíbe la pretensión de llegar a formulaciones «evidentes» por el procedimiento de prescindir de las realidades, de escoger, de dar de lado; porque, implantado en una fecunda inquietud al tener la vista puesta en la verdad revelada, está forzado a pensar de forma más amplia, sobre todo, a no darse por contento con la superficialidad de los armonismos racionalistas. Este espumear del espíritu al chocar con la roca de la verdad revelada es lo que distingue al filosofar cristiano.

Es, por tanto, un enriquecimiento en su contenido de saber del mundo lo que recibe el filosofar cristiano por estar ligado al contrapunto previo de la verdad de Cristo. A condición, claro está, de que no solo sea fuerte y verdadero su carácter cristiano, sino también su carácter filosófico (¡hay que repetirlo constantemente, tan poco evidente es!). Un célebre libro sobre la historia de la filosofía medieval, el de Maurice de Wulf,

concluye con estas palabras: «La escolástica ha decaído no por falta de ideas, sino de cabezas».

Así, el «no» que la teología, como norma negativa, opone al pensamiento filosófico es todo menos algo «negativo». Pues no puede llamarse negativo el que se impida al pensamiento caer en determinados errores. Más positivo todavía es que el espíritu humano recibe fuerzas para asentir con mayor certeza, en razón del creyente reconocimiento de la verdad revelada, a ciertas verdades filosóficas que «en sí» son accesibles y fundamentables de forma natural. «Los estados sin justicia no son más que grandes partidas de bandidos»; esta afirmación es, seguro, naturalmente, asequible a la inteligencia, pero no es en absoluto un azar el que *no* se encuentre en un tratado de filosofía del derecho, sino en un libro teológico sobre *La Ciudad de Dios,* de san Agustín.

Puede plantearse ahora la cuestión de si la filosofía no es, según esto, superflua para los cristianos. ¿No basta la teología o, sencillamente, la fe? Dice Windelband en su *Introducción a la filosofía*[139] que «quien tiene ya una concepción del universo y está decidido a seguir creyendo en ella en todas las circunstancias (¡y este es el caso del verdadero cristiano!) no necesita en absoluto la filosofía para su persona». De hecho, para la *salvación* no es necesaria la filosofía; solo una cosa es necesaria, y esa no es precisamente la filosofía. El cristiano no puede esperar de esta una respuesta a la pregunta por la salvación del hombre o incluso esa salvación. No puede filosofar con tales esperanzas y en virtud de semejantes resultados; no puede filosofar como si su salvación dependiese de la investigación de las relaciones existentes entre las cosas del mundo. El perderse en los problemas, que es lo característico de un filosofar asentado por completo en sí mismo, esta identificación que podría llamarse existencial con los problemas intelectuales es extraña al hombre creyente. En Tomás de Aquino parece apreciarse una alegre serenidad del no-poder-comprender, una actitud estrechamente emparentada con el humor. La filosofía es exactamente tan necesaria y exactamente tan superflua como necesaria o no necesaria es la perfección y acabamiento natural del ser humano. El filosofar es la realización de la disposición a la totalidad que es esencial por naturaleza al espíritu humano. ¡Pero quién podría determinar (en concreto) el grado de necesidad que encuentra esta *potentia,* este poder ser, y su realización natural!

Todavía una última cosa. Hasta aquí hemos hablado como si «lo cristiano» fuera, exclusiva o principalmente, doctrina, expresión, verdad. Y hemos hablado de un «filósofo cristiano» en un sentido semejante a aquel en que se acostumbra hablar de un «filósofo kantiano», pensando en alguien cuyas opiniones filosóficas se encuentran de acuerdo con la doctrina de Kant. Pero si se dice que alguien es cristiano en su filosofar, esto no puede significar tan solo que su visión del mundo coincide con el cristianismo como doctrina. ¡Pues el cristianismo es esencialmente realidad, no mera doctrina! El problema de una filosofía cristiana no consiste solamente en que se hayan de ligar, y en cómo se hayan de ligar, teoréticamente el conocimiento natural del mundo y la fe sobrenatural, sino que se trata de que el filosofar se convierta en un filosofar cristiano

mediante el enraizamiento del que filosofa en la realidad cristiana y en saber de qué manera se realiza esa conversión.

De Fichte procede la frase de que «la filosofía que se elige depende de la clase de hombre que se es», una fórmula poco afortunada, pues lo que pasa no es algo así como si se «eligiese» una filosofía. De todas formas, lo pensado es claro y también acertado. Ya en el ámbito del saber natural no pasa que para llegar a entender y ver una verdad solo tenga uno que esforzar más o menos su cabeza; esto es sobre todo cierto cuando esa verdad afecta al sentido del mundo y de la vida; ahí ya no basta ser simplemente una «buena cabeza»; hay también que ser algo como hombre, como persona.

Ahora bien, el ser cristiano es una realidad que tanto más completamente informa y configura al hombre en todas sus fuerzas (también en la de su conocimiento), cuanto más este se abre a ella. No es esta la ocasión de hablar más detalladamente de estas cosas, ni es tampoco mi oficio. Baste lo dicho para hacer discernible la estructura existencial de un filosofar cristiano.

En Tomás de Aquino[140] se encuentra la distinción, que podría tomarse por total y completamente moderna, entre dos formas de conocimiento: el conocimiento propiamente teorético conceptual, el conocimiento *per cognitionem,* de una parte, y el conocimiento *per connaturalitatem,* el conocimiento en razón de un parentesco esencial, de otra. De la primera forma, se conoce algo extraño; de la segunda, se conoce lo propio. De la primera forma juzga, por ejemplo, sobre el bien un moralista, un ético, el cual no tiene que ser necesariamente un hombre bueno; de la segunda forma, *per connaturalitatem,* conoce el hombre bueno lo que es bueno, en razón de la inmediata participación, en el inequívoco clima del que ama, en virtud de la interna resonancia en él de ese clima (el amor es aquello por lo que lo extraño se hace propio, aquello por lo que nace la connaturalidad, como dice también santo Tomás[141]. De las cosas divinas juzga en virtud de un parentesco esencial como sobre algo propio aquel que es, en palabras de Dionisio Areopagita, *non solum discens ser et patiens divina*[142].

En consecuencia, realizará en su filosofar de forma plena la filosofía cristiana aquel que no solo «aprende» y sabe lo cristiano y para quien lo continuo no es solamente «doctrina» con la que ha de mantener después en coincidencia y compatibilidad teóricas sus conclusiones, en una pura ligazón conceptual, sino que deja a lo cristiano hacerse realidad en él mismo, y que, por tanto, en virtud de un real parentesco esencial, no meramente sabiendo y aprendiendo, sino «padeciendo», experimentando la realidad, consigue apropiarse la verdad cristiana y, partiendo de ella, filosofa luego sobre los fundamentos naturales de las realidades del universo y sobre el significado de la vida.

OBSERVACIÓN.— Este capítulo reproduce con algunas leves variaciones el texto de cuatro conferencias dadas por el autor, a comienzos de 1947, en el curso de la Semana Universitaria de Bonn.

Propiamente, no se trata, por tanto, ni de una exposición oral ni de una exposición escrita. Por una parte, la exposición recibió su forma, tanto en su fondo conceptual como en su expresión oral, ajustándose al patrón de lo que es oído, distinto del propio de la

lectura, por ejemplo, en ritmo, densidad, precisión en las citas y en la justificación de lo dicho, etc. Por otra parte, no podía entrar en esta versión escrita ni la mayor inmediatez, que es propia por naturaleza de la palabra viva, ni el enriquecimiento por así decir puramente textual emanado de la estimulante atención de los oyentes de Bonn y, sobre todo, de la fructífera participación de los amigos, en cuyo círculo fueron expuestos los mismos pensamientos a lo largo de algunas inolvidables noches estivales. Faltan también en el texto, forzosa y naturalmente, las digresiones provocadas por las miradas dubitativas, interrogantes, pensativas o de asentimiento de los oyentes, digresiones que son las que dan al monólogo algo semejante al carácter de una conversación.

El autor no quería omitir esta indicación, confiando al mismo tiempo en la comprensión del crítico lector, a quien no habrán pasado inadvertidas tales disonancias formales.

---

129 *Fedro,* 274.

130 *Leyes,* 715.

131 *Metafísica,* 1.074 b.

132 *Filebo,* 16. 150

133 *El Banquete,* p. 189 y ss.

134 *Filebo,* 16.

135 Al término de la Semana Universitaria de Bonn se me advirtió que podía señalarse hoy una renovación de la teología *antigua,* por ejemplo en la obra de Walter F. Otto, de manera que no podía ya afirmarse que la única teología a nuestro alcance es la cristiana. A esto hay que decir que la admiración no es todavía fe. ¿Puede afirmarse seriamente que en ese nuevo helenismo se acepta en sentido estricto la teología antigua como verdad, que es tan plenamente «creída» que en una situación extrema de la existencia (por ejemplo, a la vista de la muerte) podría rezarse a Apolo o a Dionysos? Si esto no es así, entonces no se puede hablar de una teología «en sentido pleno».

136 R. Garrigou-Lagrange: *El sentido del misterio y el claroscuro intelectual* (p. 112 y ss. de la traducción alemana. Paderborn, 1937).

137 M. J. Scheeben: *Die Mysterien des Christentums.* Editorial Josef Höfer. Friburgo, 1941, p. 8 y ss.

138 La de Gerhard Krüger: *Einsicht und Leidenschaft.* Frankfurt, 1939, p. 301.

139 *Op. cit,* p. 5.

140 I, 1, 6; II-II, 45, 2.

141 II-II, 45, 2.

142 Dionisio Areopagita: *De divinis nominibus, 2,* 4 (cit. por santo Tomás en la *Summa Theologica,* II-II, 45, 2).

# LO ACADÉMICO, EL FUNCIONARIO Y EL SOFISTA

# I

# ¿QUÉ ES LO ACADÉMICO?

## UN CONCEPTO OCCIDENTAL

El nombre «Academia», que los griegos del siglo IV a. de C. dieron a la Escuela de Platón —edificios, jardines y comunidad de maestros y discípulos— se debió a una pura casualidad; es una mera coincidencia exterior, que nada tiene que ver con lo esencial de la Escuela: nada dice que exprese tal esencia. La causa y ocasión de tal nombre fue la vecindad puramente espacial de la Escuela de Platón y de un bosquecillo dedicado al héroe ateniense Academos.

Y ahora cabe preguntar: ¿No puede ocurrir que nuestra genérica denominación de «académico», derivada del nombre propio original, se apoye también en una semejanza externa y accidental, caprichosamente entendida, de nuestros centros superiores de enseñanza con la Escuela platónica del jardín de Academos?

No sería nada extraño; también hablamos de las lámparas Júpiter y del cinema Apolo sin que nadie se haga cuestión de si hay alguna importante relación interna entre tales cosas y las divinidades antiguas. Otro ejemplo más a propósito: del nombre «Liceo» nadie querrá deducir en serio una relación interna y precisa entre nuestros institutos de enseñanza media y la comunidad investigadora y docente que creó Aristóteles.

Otra vez hay que preguntar si es un caso distinto la asociación con la antigüedad de la denominación y concepto de lo académico. ¿Significa algo más que una relación accidental y externa o es solo un modo de hablar?

Si no fuera más que esto, poco sentido tendría estudiar nuestra cuestión sobre lo académico refiriéndonos a Platón; sería de muy escaso interés y ni siquiera tendría sentido discutir desde el punto de vista de la herencia tradicional de Occidente qué es lo que expresa sobre todo el concepto de lo académico.

Y ya esto último toca el nudo de la cuestión; porque, efectivamente, lo *académico* es, sobre todo, y en su principal sentido, un concepto occidental.

Se puede afirmar con cierto fundamento que hay continuidad histórica y de hecho entre nuestras Universidades y la primitiva Academia platónica, de la que deriva la denominación de académico. Y esto es algo importante. No es suficiente relacionar la Universidad moderna con la medieval; esta, por su parte, apenas se entiende sin el supuesto del modelo bizantino y romano-oriental[143]. Poco antes de nacer las Universidades de Occidente habría sido erigida por el emperador Constantino Monómacos la Universidad imperial de Bizancio; en realidad, no era más que la reaparición de algo que existía desde antiguo con otro nombre: la Academia imperial, fundada por Teodosio II seiscientos años antes (425) y más o menos expresamente como filial y a la vez como *contra* de la escuela platónica todavía entonces existente en Atenas.

La paternidad espiritual de esta primera Universidad cristiana debe atribuirse propiamente a una mujer ateniense, hija de un filósofo y dedicada ella misma a la filosofía y a la música, probablemente discípula de la academia platónica y de Plutarco, escolar entonces en Atenas; a una mujer, que por aventurado destino, subió al trono de los emperadores de Bizancio como esposa de Teodosio: la emperatriz Eudoxia, llamada antes de su bautismo «Athenais»[144]. De ella desciende el poema del mago Cipriano, tenido como la primera configuración poética del tema del *Fausto.*

Realmente es admirable cómo se unen aquí los hilos de la tradición y entre ellos uno —no el único— que relaciona la Escuela de Platón con las formas de educación que hoy llamamos académicas.

Más importante que esta continuidad fáctico-histórica es el hecho de que la Escuela platónica siempre ha sido entendida y propuesta como obligado modelo de nuestras escuelas superiores.

*Platonissare* y *accademicum se facere* significan casi lo mismo en el lenguaje de los humanistas[145]. Esto no quiere decir, sin embargo, que Platón fuera descubierto al principio de la Edad Moderna; significa, por el contrario, que la tradición platónica arriesgó su sano crecimiento en esa exclusividad consciente y refleja.

Interprétese como se quiera, es un hecho que la figura predominante de la Edad Media es el *platónico* san Agustín, que fundó sus comunidades doctrinales en el apartamiento del mundo, según el modelo del bosquecillo de Academos; y hasta en los aristotélicos del siglo XIII estuvo firme la autoridad de san Agustín... Esto debería bastar para obligar a la reflexión, aunque nada se supiera de las demás huellas en otras figuras del cristianismo medieval; aunque no se supiera, por ejemplo, que el anglosajón Alcuino, antecesor y maestro de otros muchos maestros de Occidente, incluso de Rabano Mauro, el de Fulda, dió al modelo de su extenso proyecto el nombre de *Atenas,* que para él había sido la ciudad de la Academia platónica.

Esto aclara un poco más por qué en todas las lenguas de la comunidad occidental la palabra *académico* significa una norma y exigencia cuyo sentido, según parece, jamás se ha borrado del todo sin que haya sido destruida la sustancia espiritual de Occidente. Tal posibilidad se ha hecho por primera vez evidente en nuestro tiempo como un agudo peligro interno. Y esto da ya un nuevo aspecto a la cuestión sobre lo académico que

adquiere así importancia en un sentido muy actual y casi político: supera lo meramente académico y lo subyace.

### FILOSOFÍA QUIERE DECIR TEORÍA

Quien se haga cuestión sobre el significado de lo académico, no como hombre interesado sobre todo por la Historia, sino como quien tiene su vista puesta en los sucesos actuales; quien pregunte sobre lo esencial y específico de lo académico, dejando a un lado los informes de la pura estadística social, se verá remitido a la Escuela de Platón.

Claro está que esto no quiere decir que la aparición histórica y concreta de la actual formación académica tenga algo que ver con la aparición concreta e histórica de la Academia platónica o viceversa; quiere decir que los caracteres internos y esenciales de la Escuela de Platón son también el principio íntimo y conformador de nuestros centros académicos de formación, o al menos que así debería ser si quiere adjudicárselos con razón el predicado de académicos.

Con esto se ha dicho algo muy radical e importante; pues siempre que se quieran designar unidamente la actividad, método y doctrina de la Escuela de Platón, se encontrará algo indiscutible, a pesar de todas las opiniones: que la Escuela platónica de Atenas fue una escuela *filosófica,* una comunidad de filósofos, cuya característica íntima es, por tanto, la filosofía, el modo y estilo filosóficos de considerar el mundo.

Así que como primera determinación de lo académico vale esta tesis: *académico* quiere decir filosófico; formación académica es lo mismo que formación filosófica, o al menos formación que tiene fundamentos filosóficos; tratar una ciencia académicamente significa considerarla de modo filosófico. Por tanto, una formación no fundamentada en la filosofía ni conformada filosóficamente, no puede ser correctamente llamada académica; el estudio no determinado por un filosofar no es académico.

Naturalmente, surge la pregunta: ¿y qué quiere decir *filosófico*? Vamos a contestarla teniendo en cuenta a Platón y a la luz de los *antiguos.*

*Filosófico,* en cualquier caso, significa *teórico.* Tal explicación puede parecer a primera vista bastante desvaída y casi banal, pero la tesis adquiere sentido crítico, agresivo y casi revolucionario, en cuanto se decide tomarla en serio. ¿Qué significan las palabras *teórico* y *teoría*? Ser movido por la verdad y no por otra cosa, tal es la esencia de la teoría, dice Aristóteles en su *Metafísica*[146], esta vez completamente de acuerdo con Platón; y el comentarista medieval de Aristóteles, Tomás de Aquino, dice sin reparos: «el fin del saber teórico es la verdad; el fin del saber práctico es la acción»; aunque también los *prácticos* intenten conocer la verdad y cómo se relaciona con ellos en determinadas cosas, la buscan no como lo propio y último pensado, sino ordenándola al fin de la acción[147]; pero la filosofía —y sobre todo la doctrina de ser o metafísica, que es disciplina filosófica en sumo grado— es de un modo especialísimo *scientia veritatis*[148], teoría en sentido estricto. Tal es la común doctrina de Platón, Aristóteles, santo Tomás y de todos los *antiguos.*

Contemplar una cosa o ver una realidad filosóficamente debe significar apartarse expresamente de todo lo que se llama *vida práctica o vida real;* estas expresiones acuñadas parecen significar implícitamente que el *puro* conocimiento de la verdad no es una tarea *real.*

La clásica definición del filosofar como una relación puramente teórica con el mundo se aparta, pues, de lo que es justamente el fundamento de la filosofía moderna, que es la atención a la nota de poder que tiene el saber, a la *potentia humana,* con la que identifica la ciencia el *Novum Organum* de Bacon[149]; es el dirigirse hacia la practicidad, aplicabilidad o utilidad, el orientarse hacia la filosofía práctica, que debe ponernos en situación de llegar a ser *dueños y poseedores de la naturaleza*[150]. Vista desde el clásico concepto de filosofía, esta añadidura de Bacon y Descartes no es filosófica, porque ensombrece la pureza de la teoría y, en definitiva, la destruye.

Tal consistencia de la filosofía en su carácter teórico no es, sin embargo, algo *no-moderno;* más bien es un reto intemporal y lleno de fuerza contra ello. No es algo casual el hecho de que la historia de la filosofía occidental empiece con la risa de una fámula tracia al ver caer en un pozo al contemplador de los cielos; respecto a esto comenta Platón en el *Teetetes:* Nunca han faltado tal risa y tal motivo; siempre será ridículo el filósofo para aquella esclava tracia y para otros muchos, porque él —el extraño al mundo — cae en el pozo y en toda clase de apuros[151].

Así el hecho de que el filósofo parezca ridículo a *los muchos,* el apartamiento del mundo secuela perduradera del estricto filosofar, deberían entenderse como algo de ningún modo accidental, sino substantivo y esencial del filosofar mismo, como su herencia sucesiva; porque lo filosófico es teórico, es decir, no-práctico.

Esta es una formulación muy esquematizada sin duda, pero, sin embargo, enuncia lo esencial de la filosofía y, por tanto, de lo académico; lo expresa con precisión mucho mayor que todos los intentos de demostrar el íntimo derecho de la formación académica por su «proximidad a la vida», por su significación para la praxis técnica, financiera o militar, o para cualquier otra especie de praxis. Sin embargo, no se puede defender rectamente el carácter académico de la Universidad diciendo que será tanto más académica cuanto menos lo sea. Tales intentos aparecen como absurdos en cuanto se atiende al concepto originario de lo académico. Una defensa tal tiene como decisivo el argumento de la practicidad, olvidando así justamente lo esencial de lo académico que pretende defender: tal defensa ha tomado ya partido por la esclavina tracia y por *los muchos.*

Resumamos en dos puntos todo lo dicho hasta aquí: si lo académico es algo más que una denominación extrínseca, solo puede significar lo mismo que filosófico. Vistas así las cosas, formación académica significa lo mismo que formación filosófica; el carácter académico de los estudios universitarios consistirá en que incluso las ciencias particulares sean tratadas filosóficamente.

*Filosófico* quiere decir teórico; con ello no se ha determinado exhaustivamente el concepto de filosofía, pero se alude a una nota esencial de ella. Cuando se pregunta filosóficamente, aparece ante los ojos una realidad con solo aprehender y conocer; tal

inteligencia aprehensiva —que por lo demás es ella misma una forma alquitarada de acción y realización—, ¿ocurrirá sin que se abstraiga del *poder* unido al conocimiento de la utilidad y aplicabilidad para cualquier praxis? El apartar la mirada de todo lo que tenga «significación práctica» pertenece a la esencia de lo académico.

### DESTRUCCIÓN POR LA «PUESTA EN SERVICIO»

Es ya tiempo de lanzar un interrogante y dar paso a una objeción que salta en seguida.

¿No es absurdo definir lo académico como lo filosófico y teórico? A fin de cuentas, ¿no ingresa cada estudiante de la Universidad en una profesión determinada, en la que tiene que hacer fructífero el saber adquirido? ¿No es, por tanto, mejor que el sentido de la formación universitaria sea el preparar hábiles médicos, químicos o juristas? ¿Por qué no va a ser académico preocuparse de tales fines? ¿Cómo puede hacerse *filosóficamente* —decimos nosotros— un estudio especializado y concreto de la química?

A la primera objeción contestamos que naturalmente nuestras Universidades son lugares de formación profesional, lo que sin duda no fué la escuela de Platón, sita junto al bosquecillo de Academos; con esto se ha concedido un elemento no académico a las Universidades modernas que ya tenían también las medievales. Pero, en Alemania al menos, la exigencia unánime, todavía proclamada, es que las Universidades sean algo más que institutos de enseñanza profesional[152]. ¿Cómo puede justificarse esa exigencia y en qué puede consistir ese «plus» sino en lo académico y filosófico? Por eso tal exigencia no se ha entendido como que lo académico debiera estar *junto a* la formación propiamente profesional, sino como que la *misma* formación profesional —en toda auténtica Universidad— debiera ser académica; lo académico debe determinar el carácter de la formación profesional en cuanto tal.

*Réplica:* ¿No se contradice la esencia de lo académico al dedicarlo a los fines de la praxis?

No se puede resolver esta cuestión a la ligera. La relación entre la teoría y la utilidad, que nace casi de ella misma, es difícil de comprender. «Querer expresamente que algo no suceda» y «no querer expresamente que algo suceda» son dos cosas distintas. Hay también fines en el dominio de lo humano que el hombre *no* consigue justamente cuando le son evidentes; hay bienes que solo se consiguen «como que fueron dados», como que fueran, por así decirlo, recompensa de una búsqueda que se orienta hacia otra cosa. «Quien quiere salvar su alma, la perderá; quien la pierde ganará la Vida para sí» (*Lc.*, 17, 33); estas palabras del Señor están lejos de ser una antítesis retórica; expresan un contenido —no limitado exclusivamente al dominio religioso— que no puede entenderse más que en este sentido contradictorio precisamente.

Relacionemos esto con nuestro tema: naturalmente la *habilidad* profesional del médico, naturalista o jurista, es un magnífico y deseado fruto de los estudios académicos; pero ¿no puede ocurrir que para superar la medianía y la técnica transmisible pedagógicamente esa habilidad suponga un desinteresado hundimiento en el ser, un completo descuido del éxito, una visión puramente teórica, acombrada y

aprehensiva? ¿No pudiera ocurrir que el efecto práctico de utilidad dependiera justamente de que antes hubiera sido realizada la *pura* teoría? Quizá suene esto a irrealidad y romanticismo; pero al menos, dice, que es probable que la investigación que ha sido privada de los fundamentos de la pura teoría, de su carácter académico, sea estéril, por ejemplo, cuando el proyecto último dé la totalidad del trabajo; destruya radicalmente el elemento teórico-académico; es decir, que la investigación no causaría el efecto, útil, *aunque* tal efecto fuera intentado final y absolutamente. (Obsérvese que hemos dicho «aunque fuera intentado» y no «por haberlo sido»).

Con esto ya está en parte contestada la segunda pregunta: pues deben distinguirse concretamente el estudio especializado hecho filosóficamente del hecho no-filosóficamente. La diferencia consiste en este modo «puramente teórico» del volverse hacia el objeto; lo distintivo es esa manera especial de mirar, que se dirige a aquella hondura en que las cosas no están determinadas de esta o la otra manera, o son útiles para esto o lo otro, sino que son formas y figuras de lo más admirable que se puede pensar: del ser. En esta salida desde el entorno y los aspectos fijos hasta el libre cielo de la realidad total, es donde está el ser en cuanto tal ser; es el sorprendente y arrebatador entusiasmo en la investigación cada vez más profunda a la vista de la insondable profundidad del mundo, a la vista del carácter misterioso del ser, delante del misterio de que algo *exista y sea;* es el olvido de todos los fines inmediatos de la vida, que acontece al que así se admira (¿afortunada o desgraciadamente...?); todo esto es lo que distingue exactamente la interna estructura y actitud, la atmósfera del estudio de una ciencia particular hecha filosóficamente.

Lo distintivo es, sobre todo, ese estar libre de cualquier fin utilitario; en eso consiste la libertad académica, sofocada tan pronto como las ciencias se convierten en pura organización finalista de una agrupación de poderes organizados.

La expresión «libertad académica» puede también ser sustituida por la de «libertad filosófica». Ocurre que las ciencias particulares pueden muy bien ser puestas al servicio de fines utilitarios; tal *puesta en servicio* no contradice a su esencia.

Hablemos concretamente; una determinada política puede sin duda decir: necesitamos, para cumplir un plan quinquenal, físicos que logren un adelanto sobre los extranjeros en tal o tal cosa; o también: necesitamos que se trabaje científicamente un remedio eficaz contra la gripe.

Cualquier política puede hablar o disponer eso sin contradecir la esencia de tales ciencias particulares. Pero jamás podrá decir necesitamos filósofos que desarrollen, fundamenten y defiendan esta determinada ideología... sin que simultáneamente sea aniquilada la filosofía misma. Solo *podrá* haber teoría filosófica en la medida en que sea libre. Con esto no se afirma la incompatibilidad lógica o psicológica de la teoría y de la *puesta al servicio* de fines utilitarios, pero tal unión es realmente mortal: la teoría filosófica es ahogada por el servicio. Se puede pensar en poner la filosofía al servicio de algo, pero hay que tener en cuenta que lo que se ponga en servicio no será filosofía. La filosofía es libre o no es filosofía de ningún modo. Las ciencias particulares, por el contrario, solo pueden ser libres en cuanto sean tratadas de modo filosófico,

académicamente. Se entiende aquí por libertad —subrayémoslo otra vez— la independencia de toda finalidad práctica; evidentemente no debe entenderse que la filosofía pueda ser libre de la norma de la verdad objetiva. Pero la realización de esta dependencia entre filosofía y norma objetiva de verdad supone justamente la otra libertad.

Sin duda que la diferencia tanto de hecho como de principios entre el estudio especializado académico y el de estilo no-académico difícilmente llega a los límites de lo perceptible. Esta dificultad de percibir tal diferencia es un hecho bastante expresivo de la situación de nuestro tiempo. Se debería hacer un «test» sobre la siguiente cuestión: En qué se distingue propiamente la facultad de Química de una Universidad de las grandes agrupaciones modernas de laboratorios químicos y farmacéuticos. Es de temer que a simple vista fuera difícil hacer distinciones. ¡Quizá hubiera no pocos que vieran como única diferencia el hecho de que las organizaciones industriales están mejor equipadas y financiadas que las académicas! Esto significaría que ya no se sabe la distinción entre lo académico y no académico, situación a la que en realidad parecemos aproximarnos.

Tal situación se hace evidente en propuestas de reforma como esta: Se podría salvar o restaurar el sentido académico de los estudios universitarios, obligando a hacer estudios generales antes de los estudios especializados respectivos[153].

Tal *studium generale* es sin duda muy deseable; pero no se puede esperar de él que fundamente el carácter académico de la Universidad. Tal carácter puede ser constituido únicamente por el hecho de que todas las ciencias —incluso las particulares— sean tratadas justamente de modo académico, es decir, filosófico. Por la pura agregación aditiva de saberes especializados —incluso de filosofía técnica— no se logra nada; ni tampoco por otras técnicas propuestas como «formativas en general», por ejemplo la sociología o la economía política[154]; e incluso la filosofía en cuanto especialidad puede estudiarse muy poco filosóficamente.

No es la filosofía técnica, junto a las demás especialidades, la que logra un *estudio académico,* sino la filosofía como principio, como *modo y estilo* de considerar el mundo y relacionarse con él. Y viceversa, puede decirse que incluso el estudio de la filosofía como especialidad podría aprender algo del estudio de las ciencias particulares si estas fueran tratadas filosóficamente. Según esto, es insoportable la especialización cada vez más cerrada; en el supuesto de un estudio de las ciencias particulares académicamente hecho, no ocurriría ese daño de la especialización, en la que con raro acuerdo y desde hace tiempo todos ven el primer síntoma de la crisis de la Universidad.

## PROPIEDAD EXCLUSIVA DE LOS DIOSES

Lo filosófico en el sentido clásico vive, sin duda, de una raíz escondida, que hay que desenterrar ahora. Así el mismo concepto de lo académico resultará más profundo de lo que a primera vista parecía.

Nos hemos acostumbrado a decir y pensar que una cosa puede ser tratada desde distintos puntos de vista, según se quiera: histórico, psicológico, sociológico o

filosófico... Tal modo de hablar —muy empleado y evidente— supone la opinión de que el aspecto filosófico puede *aplicarse* a discreción, de que se puede llegar fácilmente al *lugar filosófico* y abandonarlo otra vez, de que solo se necesita una operación pensamental para completar la consideración filosófica del objeto.

Platón, Aristóteles, san Agustín y santo Tomás de Aquino tuvieron tal opinión por completamente desatinada. Para ellos filosofar es, ante todo, una relación fundamental con la realidad, relación que precede a toda posición consciente y que se substrae a cualquier caprichoso mandato de la *ratio;* no depende de nuestra decisión el comprender una cosa filosóficamente: tal es la opinión de los *antiguos.* Si se hubiera acercado a ellos un discípulo con la exigencia de querer aprender a tratar filosóficamente un determinado sector de la realidad y preguntando cómo se debe hacer, los antiguos maestros le hubieran a su vez preguntado: ¿Te ha sido concedido, te es completamente evidente e íntimo el ver la realidad del mundo como algo en cierto sentido divino y, por tanto, digno de veneración, como algo que en todo caso es otra cosa y siempre más que mera materia bruta de la actividad humana?

De haber escuchado nosotros esa conversación, apenas hubiéramos podido imaginar la relación de tal pregunta con la filosofía; pero justamente concierne a la posibilidad de la teoría filosófica. ¿Por qué? Porque es íntimamente imposible observar teórica y filosóficamente un mundo que, ante todo, es comprendido como material de práctica. Solo puede haber teoría en pleno sentido; solo es realizable como actitud cuando se considera el mundo como creación.

Si ahora recordamos que los conceptos de lo teórico, filosófico y académico se implican íntimamente y que más allá de la libertad académica no hay más que la libertad de la teoría frente a toda finalidad y servicialidad de la praxis, es evidente que todo lo académico—y más que nada su libertad—se apoya en un fundamento del todo insospechado; también es claro que sin tal fundamento está desenraizado y ni siquiera puede existir.

Quizá estemos inclinados a tomar esta relación por una simple «historia del espíritu», por algo que no es propiamente *real*; sin embargo, en lo que respecta a la libertad de la ciencia, creemos saber por experiencia que más que por la pérdida de sus fundamentos metafísicos está amenazada por poderes muy reales. Pero ya se tuvieron suficientemente en cuenta estos poderes reales en la primera concepción de lo académico, y en ellos se pensó ya entonces.

La fundación de la Academia platónica descansa en la idea de que el reino de libertad creado por la teoría no podrá ser afirmado contra los poderes diabólicos y absorbentes de una voluntad de poder, que trata de hacer de todo lo real campo y materia bruta de planes útiles; de que la libertad de la teoría está indefensa y sin amparo, *pues ocurre que se da, sobre todo, bajo la protección de los dioses.*

Quien se alimentó de necesidad y se justificó por ella tiene una elemental voluntad de utilidad, y tan pronto como se une al poder político o se identifica con la voluntad del mismo, su voluntad utilitaria intenta —por decirlo así, naturalmente— constituirse en absoluta y mediatizar todo lo que existe, incluso al hombre y sus fuerzas superiores

(aunque a la larga esto no sea *útil* de ninguna manera) y esto de tal modo, que lo mediatizado debe parecer irremisiblemente tal, para substraer por principio a la utilidad un determinado dominio de la vida de forma que sea —según la antigua formulación romana— *propiedad exclusiva de los dioses*[155].

Esto, justamente, fue lo que ocurrió en la Academia platónica: fue en estricto sentido una asociación religiosa, un *thiasos,* una comunidad cultural que se reunía determinados días para hacer sacrificios. En ella hubo como cargo especial el de preparador de sacrificios[156].

Poco se sabe sobre el particular, pero cae fuera de nuestra exposición aclarar, por ejemplo, la cuestión de si Platón debe la idea de tal comunidad a las escuelas pitagóricas del sur de Italia y de Sicilia (lo que es verosímil) o investigar qué divinidad gozó el culto de la Academia; eran llamadas Musas, pero se sabe muy poco de su rango teológico. Platón mismo las llama en *Las Leyes* compañeras de fiesta para los sucesivos días de culto, que los dioses han dado al género humano, nacido para el trabajo[157]. Sean las Musas, como Platón dice del Eros[158] medianeras demónicas entre Dios y los hombres, o divinidades menores, en todo caso se trata de potencias *reales* del ámbito religioso, con las cuales las modernas concepciones del «servicio de las Musas», «templo de las Musas», «estados sagrados de la ciencia y del arte» no se relacionan más que como una *fantástica imitación, nacida de la imaginación* y por ella (son palabras de Goethe[159]), como simulación de la realidad; en estricta concordancia serían poderes angélicos y espacio litúrgico.

Para nosotros, es de sumo interés lo siguiente: En la Academia la independencia del poder político se veía de un modo puramente jurídico y estaba, en definitiva, fundada en ese sacro carácter de asociación cultual. El principio jurídico todavía válido en tiempos del imperio romano, «Cesar non est supra grammaticos» da por supuesto que los gramáticos pertenecen al dominio religioso-cultual, políticamente intangible. Únicamente en temas religiosos podía el poder estatal oponerse a un *thiasos,* por ejemplo, en caso de conflicto con el culto público de la polis.

La supresión de la Academia platónica de Atenas por el emperador Justiniano, después de haber logrado validez pública la religión cristiana, tuvo ese mismo sentido, ya que la Academia tenía aún un señalado carácter religioso-pagano (tal supresión tuvo lugar el año 529, el mismo en que san Benito fundó el Monasterio de Monte Casino).

Y —dicho sea entre paréntesis— podría preguntarse, con algún derecho, si las reformas de la enseñanza superior discutidas de tiempo en tiempo —ya sobre cambios concretos, ya sobre transformaciones programáticas— no pudieran tener a la base más o menos oculta alguna «mutación de la figura de los dioses», alguna transformación de la estructura religiosa del ser o alguna finalidad de tipo religioso.

La libertad fáctica y jurídica de la Academia se fundaba, pues, en su carácter cultual. Pero no hay que olvidar que a este hecho del orden externo de la existencia corresponde otro más profundo; lo llamamos hecho porque ya el cumplimiento del culto por sí mismo y antes que todo estatuto legal hace interiormente libres a los hombres gracias a su fuerza liberadora desligándolos de toda atadura a los inmediatos fines de la

vida; es precisamente el culto lo que hace posible y constituye desde dentro esa libertad fáctica y jurídica de la *scholé,* que es a la vez ocio y escuela[160].

Se hiere de plano el concepto occidental de lo académico y, sobre todo, el de libertad académica, cuando se los separa de este fundamento que no es puramente exterior y fáctico, sino íntimo y siempre generoso; que puede conservar toda su fuerza, incluso cuando el poder político (y ciertamente no porque él adore a otros dioses, sino porque generalmente no respeta a ninguno) haya franqueado desde hace mucho la intangibilidad jurídica de la libertad académica bajo pretexto de que es un «contrasentido liberaloide». Aunque lo académico como institución no tuviera ya ninguna existencia pública, por sus fundamentos metafísicos podría realizarse todavía en una solitaria celda de contemplación: poniéndose de acuerdo con el ser, conociéndolo y venerándolo mediante la teoría cuya libertad siempre debiera hacerse valer como firme, aunque indefenso testimonio a favor de la verdad.

Con esto hemos dado a la vez la última determinación del concepto de lo académico y la última respuesta a la pregunta sobre su significado.

## EL «TRABAJADOR» Y EL SOFISTA

Basta destacar un poco los contornos del cuadro, hasta ahora esquemáticamente dibujado, bosquejando las figuras de contraste; en una de ellas lo académico aparece *negado* directa y expresamente; en la otra —aún más peligrosa— está dolosamente *afirmado:* pertenecen al *funcionario* y al *sofista,* respectivamente.

Si ahora hablamos del funcionario—dicho más peligrosamente del «trabajador»— como de una figura opuesta a la esencia de lo académico, es con la intención de evitar un malentendido que, según hemos podido ver muchas veces, parece inevitable. Seguramente se preguntará por qué se ha omitido aquí toda determinación y delimitación *social* de lo académico. No es el estamento social del trabajador ni el conjunto del pueblo sencillo lo que se ha pensado aquí como contrapartida de lo académico y como apartado de su ámbito; al contrario, tenemos la convicción de que el hombre sencillo y popular, mientras puede acreditar realmente su sencillez (lo que logra bajo determinadas condiciones) tiene en su modo de pensar y en sus fiestas un modo especial de orientarse hacia la totalidad del mundo, que justamente realiza lo más capital y propio de la actitud académica.

¿Qué es lo que entendemos entonces por *trabajador* y *funcionario,* si no se trata del hombre «trabajador»?

En el primer cuaderno del año primero de «Frankfurter Hefte»[161] se encuentra la siguiente formulación: La nueva Universidad debería caracterizarse no solo por estar abierta a los trabajadores de talento, sino por el hecho de que sus estudiantes deberían ser trabajadores, aunque no descendieran de ellos.

La primera parte de esta petición parece, sin duda, evidente; pero ¿qué se entiende por *trabajador* al decir que el estudiante que no lo es debe serlo? Hay que distinguir entre el trabajador como tipo real dentro de la sociedad y el trabajador como..., ¿como

qué?, como imagen rectora ideal y abstracta, como cualidad cuasi moral (lo mismo que se habla del «orante» o «militante»). No es que se haya encontrado una realización concreta de tal figura modélica, pero el campo de esta realización no se identifica con el estamento social de los trabajadores manuales; ninguna elevación sobre las condiciones de trabajo o sobre la renta puede dar un discrimen para saber si uno es «trabajador» según ese modelo ideal y abstracto; de él y solo de él se habla aquí como contramodelo de lo académico.

¿Qué significa, en resumidas cuentas, ese tipo ideal del *trabajador?* Significa que la vida ha sido entendida como un estado de «servicio», como un completo ajustamiento del hombre en el engranaje de las planificaciones organizadas. Este destino del *trabajador* gana, sin duda, color cuando se ve con la vehemencia afectiva y fervor religioso con que los fanáticos creyentes en ella procuran que sea afirmada y proclamada la «transformación del individuo en trabajador»[162]. Este completo consumirse en función de otras cosas es presentado como el ápice de una nueva nobleza humana; expresamente se preconiza lo uniforme-enmascarado y como ejemplar para el hombre nuevo, la «falta de alma de la historia del funcionario», que es «como de metal fundido o como tallada en maderas preciosas»[163]; más aún: Ernst Jünger, cuyas fórmulas hemos citado, dice que quien ha realizado el carácter del trabajo está en situación «de poder ser sacrificado sin escrúpulos»[164]; habla —o mejor, hablaba— del «rango cultual»[165] de este acontecimiento, de la «construcción» y de la «dureza» de las *planificaciones* que debieran cumplir como «tarea histórica» los trabajadores.

El proceso histórico de esta herejía pasa por la fase de hacerse destacar en un conglomerado de heroísmos; en esta fase su poder de fascinación alcanza su punto culminante. Es difícil decidir si este punto sumo ha sido alcanzado ya por el absolutismo heroico del «funcionario»; parece que no.

Desde luego, no se debe creer que la fascinación del prototipo del *trabajador* sea exclusiva de la situación de los regímenes totalitarios y que haya decaído al mismo tiempo que ellos; según parece es justamente entre la *elite* de la juventud estudiosa donde va ganando prestigio el ideal de la «dedicación heroica a ser únicamente funcionario», sobre todo después que tal ideal se ha amalgamado de modo casi diabólico con otro muy legítimo, que ha nacido de la necesidad —y hace precisamente de la necesidad virtud—: me refiero al ideal de una ascética y disciplinada tacañería en el modo de vivir, que falsamente se cree y se llama «proletaria».

No es necesario decir que la teoría filosófica y la actitud de estar siempre dispuestos al cumplimiento de un *plan obligatorio* absolutamente legislado se excluyen completamente. El modela je de la figura del *trabajador* no tiene más base que el hecho de que la satisfacción de las necesidades está ataviada con símbolos de heroísmo y ha sido elevada al rango metafísico de un proceso salvador. Lo «académico» (= filosófico-teórico) quiere decir, en cambio, lo siguiente: la verdadera y auténtica riqueza del hombre no consiste en llegar a ser «dueño y poseedor de la naturaleza», ni tampoco en cualquier *habilidad* [todo esto es ciertamente muy importante para la vida, pero no es necesario]; la riqueza más importante y propia es aquella con la que, por así decirlo,

paga el ser-hombre y consiste en el hecho de que el hombre puede descubrir lo que *es,* el ser mismo, las cosas mismas, no solo como útiles o perjudiciales, utilizables o no-utilizables, sino como *entes;* la dignidad del hombre consiste en que percibiendo y conociendo, se hace «capax universi», capaz de convenir con todo lo que es [«convenire cum omni ente»][166].

La incompatibilidad de lo académico con la figura modélica del *trabajador* es, por tanto, evidente. Pero es igualmente evidente que en esta oposición a lo académico empiezan ya a fluir fuerzas elementales, destinadas propiamente al ámbito de lo sagrado y, sin embargo, no puestas a su servicio; y de cualquier modo que influya tal ideal —sea por fascinación, sea por la exigencia masiva de que toda acción humana sirva a la utilidad, a la producción, al *progreso*— está claro asimismo que el poder de ese contramodelo no puede ser vencido por realidades humanísticas o pedagógicas, ni por lo meramente académico, sino por la fuerza primitiva y siempre cautivadora de lo teórico, es decir, por la principal y verdadera riqueza del hombre, despertada mágicamente por virtud de una teoría filosófica que se abre a lo venerable de la creación. Lo humanístico y puramente formativo, sin ese fundamento último, es lo que conviene al *sofista.*

El *sofista* es una figura intemporal; no se ha acabado la lucha que Sócrates y Platón hicieron contra Protágoras y Gorgias. Siempre volverá a ella quien invoque la Academia, que tuvo justamente orientación antisofística: *académico* quiere decir antisofístico. Pero ¿qué es un sofista?

Se dan varios tipos de ellos: el relativista Protágoras, que formuló por vez primera el principio fundamental de todo humanismo sofista de que *el hombre es medida de todas las cosas;* Hipias, el desconcertante por sus muchos saberes; Pródico, entendido en explicar lo alto por lo bajo y desenmascarar la grandeza como lo demasiado humano disfrazado: la realidad *propiamente* debe ser calculada según el término medio; y sobre todos, Gorgias, el nihilista corrompido por la elegancia formal que rodea la nada con la ilusión y el encanto de la «haute litterature».

Común a todas estas variadas formas de la sofística es lo que las separa de Sócrates, Platón y Aristóteles. Concretamente: es común a todas las formas de la sofística el *no* al siguiente principio: la forma fundamental del saber es la teoría, que se orienta hacia el ser mismo y se dirige a la verdad y solo a ella, a hacer patente el ser de las cosas; por tanto, el espíritu del hombre —como un oyente— recibe su medida de la realidad; a la vez el hombre está ligado a los «antiguos» de palabra respetable y verdadera; no por querer la mera *antiquitas,* sino porque [y en tanto que] en ellos está guardado el testimonio de los dioses sobre el verdadero ser del mundo; porque la palabra de los «antiguos», en cuanto se refiere a la estructura de la realidad en su totalidad, es la suma y vehículo de la tradición primitiva.

Contra todo esto está la sofística: el respeto a los «antiguos» y a la «tradición» debe parecer tan sin fundamento como insoportable a la autonomía ilustrada y crítica del sujeto. Y puesto que desliga la atadura más íntima y esencial del espíritu —la dependencia de la norma del ser objetivo— para el sofista el *contenido* será indiferente frente a lo puramente *formal.*

Tal vez no sospeche el sofista que justamente esta doble liberación le hace accesible y *maduro* para la *puesta en servicio* dentro de un poder totalitario: quien niega la normatividad del espíritu por la verdad, hace posible la atadura a la finalidad exterior, a la finalidad arbitrariamente legislada de una praxis impuesta. Tal vez el sofista no ha comprendido que puede encontrar en su propio camino la figura del *trabajador*; y quizá tal encuentro le pareciera poco simpático. Pero eso no impide que tal relación entre las dos deformaciones de la actitud ante la verdad exista en realidad; en la realidad política puede decirse que se impone. Una ciencia del espíritu sofística y deformada no solo no puede retrasar la decadencia de la libertad académica, sino que la activa: como una ciencia tal sería continuamente acelerada.

Pero digamos algo más de cómo se presenta en concreto la deformación sofística de lo académico. A) El puro amontonamiento de materiales científicos y conocimientos —por lo demás ya bastante criticado— está más cerca del sofista Hipias, el de los muchos saberes, que del fundador de la Academia; por tanto, no puede pasar por académico. En esto se estará de acuerdo seguramente. B) Más disputable es la cuestión de si el conocimiento científico y sistemático de una disciplina particular ya acabada debe llamarse *eo ipso* académico, en el sentido originario de la palabra. Se debería decir: el puro investigador especializado es académico, si ha conseguido su objeto; no solo tal objeto determinado, sino en cuanto *ser;* sería la única manera de sobrepasar realmente el aspecto de ciencia especializada y conseguir el horizonte de la realidad total, es decir, la dimensión de lo filosófico. C) Es una figura completamente sofística y, por tanto, no académica la del *educado* solo en lo formal, el cultivado solo estética y literalmente, el *escritor* [en el sentido que dio Confucio a tal designación: «aquel en quien la forma supera al contenido, es un escritor»]; la «retórica» en tal sentido es, sin duda, el terreno propio de los sofistas, que —como dice Platón— están tan extraviados que llaman «poderoso por la palabra» al que dice la verdad. Pero todo esto es, por decirlo así, inocente: la erudición, la extremada erudición que a nada compromete y el formalismo sin contenido no llegan a oponerse extremamente a la esencia de lo académico. Esa última y extrema contradicción, que bajo máscara de academicismo traiciona justamente lo más esencial de ello, debe ser llamada ahora por su nombre: toda formación, todo intento de saber, toda comunidad educadora, *no fundadas en la veneración,* son esa extrema contrafigura. Donde la actitud crítica llega a ser tan determinante que destruye todo ademán reverente, allí está el máximo modelo de la sofística antiacadémica, allí está destruido en su esencia lo académico mismo; tal actitud crítica aparece bajo distintas formas: como igualación pretendidamente objetiva de todos los valores hecha contra la existencia y realidad de lo venerable; o más aguda y agresivamente como postura denunciatoria, como pura voluntad de desenmascaramiento; o absolutamente —así en determinados estilos de existencialismo— como frío y completo cinismo.

Recordemos rápidamente la respuesta a dos cuestiones: ¿cuál es el objeto de esa veneración? El ente mismo que por el hecho de ser —o mejor por el hecho de haber sido creado— es venerable. Son también objeto de esta veneración los *antiguos,* entre los que no suelen encontrarse los pioneros de las ciencias particulares —generalmente ya

*aventajados* y con razón olvidados—, sino los representantes de la *tradición integral,* en la que se expresa y aclara el ser del mundo antes de todos los esfuerzos del pensamiento.

¿Por qué la veneración es la nota más íntima de lo académico, es herido en su médula cuando no se tiene esa actitud reverente? Porque sin veneración la teoría, en su pleno y no debilitado sentido, es irrealizable; porque la *teoría* es lo mismo que el silencioso percibir pasivo de la realidad; en ella ocurre lo decisivo del acto filosófico, el cual cumple a su vez la esencia de lo académico.

Con esto se acaba de cerrar el círculo de nuestra discusión; es en el concepto de *teoría* donde el *trabajador* y el *sofista* aparecen como típicas contrafiguras de lo académico: el *sofista* destruye la interna y fundamental posibilidad de la teoría, que, a su vez, en cuanto ejecución real, debe contradecir a todos los planes de utilidad hechos por el *trabajador.*

### Limitación contra la multitud

Ahora una observación final, completamente aparte, un nuevo tema, una *coda* en figura de cuestión, a la que, por otra parte, no puede contestar del todo.

En el *Teetetes* de Platón la fámula tracia con su risa realística está expresamente de parte de *los muchos*[167]; esto debe entenderse como sigue: en opinión de Platón el contratipo del filosofar y de la actitud filosófica es el hombre medio, el hombre de la vida diaria, la multitud, la masa; la realización de la teoría no es cosa de *los muchos,* sino que generalmente se hace a despecho de ellos. Es algo esencial al filosofar el ser faena impopular en doble sentido: ininteligible y antipática; el filosofar es algo extraño, sospechoso y risible en opinión de *los muchos.*

Es evidente la cuestión que esto plantea: ¿pertenece, por tanto, a la esencia de lo académico el estar expresamente limitado contra la multitud? ¿Qué quiere decir esa limitación?

Si reflexionamos en la explosiva problemática que late actualmente en el combativo concepto de *democracia,* apenas necesitaremos decir que con esta cuestión nos estamos moviendo en un campo de minas, por así decirlo. Pero por eso, no debemos dispensarnos de ratificar la cuestión, aun con el agravante de saber que en la tradición occidental ha sido contestada afirmativamente; ciertamente lo académico es un ámbito limitado contra la masa.

Este es, por ejemplo, el motivo de la aversión de Platón a la palabra escrita, porque no se puede callar, cuando el silencio es debido[168]. No hay, a la base de esta aversión, una decisión apriorística, sino un juicio de experiencia, una fundamental experiencia de los hombres, y, casi podría decirse, de la naturaleza humana. «¿Qué cosa más hermosa podríamos hacer en la vida que aclarar para todos la esencia de las cosas?» —exclamaba el viejo Platón en la carta séptima—; pero añade resignándose que su opinión es que sobre eso no se puede hablar o escribir lo suficiente «delante de muchos»[169]. Y cuando Aristóteles, en la *Política*[170], habla del «común encanto» de ciertas formas de música, de que es sensible a ella «la gran masa de esclavos», piensa también en *los*

*muchos;* se interpretaría ese pasaje falsamente si se creyera que el concepto de *esclavo* significa para él algo que puede desaparecer por la «abolición de la esclavitud» o por el progreso social.

Incluso el doctor cristiano de la Iglesia Tomás de Aquino habla de la «multitud de necios» [«multitudo stultorum»] que persigue el dinero sin darse cuenta de que la sabiduría no se puede comprar[171].

Aquí entra en juego la vieja distinción de lo exotérico, y esotérico completamente extraña al pensamiento moderno. ¿Quién entiende todavía lo que significan el hecho y los motivos de que —según cuenta san Clemente de Alejandría[172]— tanto los bárbaros como los griegos mantuvieron ocultas «las fundamentales doctrinas sobre las cosas»? También Goethe habla con toda seriedad de esa incapacidad de distinguir lo exotérico y lo esotérico como de «un mal y hasta desgracia», mientras él mismo aceptaba y repetía la cita de esta frase: «¡la verdad debiera quedarse entre nosotros, los académicos!»[173].

Dejemos ahora hablar a los adversarios: la exclusividad de lo académico sería hoy un anacronismo y, además, agravaría las luchas sociales; en ningún caso debiera ser establecida y alentada. Ciertamente debería haber una *elite,* pero sería peligroso aislarla y favorecerla con la conciencia de *elite;* justamente la clase rectora deberla estar en contacto con la realidad diaria de *los muchos*; el concepto de lo académico aquí formulado sería no-democrático, incluso no-cristiano y censurable, etc.

¿Qué hay que decir a esta objeción?

Si lo *democrático* se entiende como que lo *aristocrático* estuviera de ello excluido, si se interpreta lo democrático valorando positivamente lo *plebeyo,* desde luego lo académico no es democrático; pues lo académico significa que hay distinciones de rango, que el ser del hombre puede realizarse de modo más o menos digno, que la multitud, el hombre medio, el «common sense» no pueden ser tenidos como una instancia digna de consideración y menos como definitivamente valedera cuando está en cuestión lo más valioso, verdadero y bueno para el hombre.

Por lo que respecta a su *exclusividad,* queremos decir «limitación contra la multitud», no «exclusividad social», nuestro concepto de lo académico nada tiene que ver con la justificación de cualquier *privilegio formativo* a favor de determinadas clases sociales. Puede mantenerse la idea de la *exclusividad* como carácter esencial de lo académico, creyendo a la vez que la formación académica debe ser accesible a todas las clases del pueblo: lo uno no impide lo otro. La *fámula tracia* representa, ciertamente, a la multitud, pero no una clase social: puede pertenecer a cualquier estamento y pertenece a todos, no de otra manera que los *sensibles al común encanto de la música;* ya hemos dicho también que lo mejor de la actitud académica es realizable en cualquier estamento social.

La postura académica se caracteriza por distinguirse de la actitud de *los muchos,* no por ser una postura *contra* ellos. Sin duda hay aquí un peligro: no debe ser olvidado y hay que luchar contra él haciendo destacar, sobre todo, las graves obligaciones que acompañan a la actitud académica; tal peligro no puede ser negado *a priori,* pues es

constitutivo de esa actitud: toda *elite* se expone interiormente al orgullo, y seguramente mucho más cuanto menos fundada sea su aspiración al modelaje; pero el orgullo no es la esencia de la *elite.*

Ni el desagrado con que los cristianos suelen oír hablar de la *limitación contra los muchos,* ni la sospecha de que en esa forma de hablar hay un desamorado desdén a los *pequeños* y *sencillos* pueden mantenerse por muy respetables que sean. Se trata de «los muchos», no de «los sencillos o pobres de espíritu»; el mismo hombre de la multitud, en cuanto persona, no es tampoco rechazado. El modelaje de lo académico significa algo muy distinto: que al hombre de la multitud no se le puede ayudar aceptando su modo de vida y su mundo, sino tomándole la palabra como a ser espiritual y enseñándole a sentir lo insuficiente de la existencia media y diaria; esta es, Justamente, la tarea pedagógica de lo académico en el pueblo.

Finalmente, se comprende también la objeción de que hay que mantener contacto con la realidad diaria de la multitud. Sin duda tiene razón en cuanto habla de realidad *real*; el hombre culto que cree poder o deber ignorar la vida del trabajador y del pueblo, es una caricatura del académico. Pero hablamos aquí de aquella realidad *apariencial,* que, sin duda, es la verdadera para la multitud; pensamos en esa misma realidad inflada y vacía de las cosas atrayentes que nace de la incapacidad de pensamiento y de sosiego, de reflexión y de ocio, y que por eso pide siempre *novedades,* que solo sirven para aquietar vanamente el aburrimiento público y que siempre tienen el aplauso y la participación de la multitud. No se necesita ningún esfuerzo especial para entender de qué se trata en concreto, más bien habría que cerrar los ojos y oídos para no darse cuenta: son las sensaciones de los deportes [circenses] las últimas novedades industriales, las formas epidémicas de matar el tiempo. Pertenece a la situación de nuestro tiempo el que la validez de tal realidad apariencial haya hecho fluctuar toda consistente distinción de clases y grupos sociales; sin duda debiera darse a conocer esta imagen situacional. Pero se debe poner límites y oponer un rotundo *no* a la exigencia de validez de tal realidad apariencial; en esto se enfrenta lo *académico* contra la *multitud* y con la sola intención de que sea libre la mirada hacia la propia realidad.

Así, pues, si apenas llega al ámbito de lo estrictamente académico y no se valora con atención lo que mantiene a la multitud en aliento, no es por el simple deseo de distinguirse, sino para que la verdadera realidad permanezca o se haga visible. Y también porque la realidad descubre un aspecto más profundo e *interesante* a quien la contempla desde una actitud teórica y filosófica que a quien está agobiado por la tarea de cada día. La distinción que, según esto sería objetiva y nada presuntuosa, sino más bien humilde, se funda en la experiencia; el apartamiento de lo que *todo el mundo* aprecia y quiere debe ser tenido como esencial e irrenunciable, y, por tanto, lejos de ser sospechoso debe ser alentado.

Naturalmente, después de estas insinuantes observaciones resta el problema de la relación entre lo *académico* y lo *esotérico,* que es aún más amplio. Planteada ahora por primera vez debe quedar pendiente como tal cuestión. Parece que aún nos queda mucho que recuperar de lo que fue fundamental en lo académico; más de lo que nosotros

podríamos ya lograr. Pero reflexionar sobre el planteamiento de la cuestión, al menos una vez, me parece indispensable.

---

143 Cfr. Otto Immisch: *Academia* (Friburgo de Brisgovia. 1924).

144 Ferdinand Gregorivius: *Athenais. Historia de una emperatriz bizantina.* Copiado también en su obra *Athen und Athenais* (Dresde, 1927, p. 767 y ss.).

145 Fritz Halbauer: *Mutianus Rufus und seine geistesgeschichtliche Stellung* (Leipzig y Berlín, 1929, p. 101 y ss.).Todavía Alfred N. Whitehead (1861-1947) vivió la Universidad inglesa de Cambridge como «a replica of the platonic method».

146 *Metafísica,* 2, 993 b.

147 In Met, 2, 2; nr. 290.

148 *Ibidem.*

149 I, 3.

150 Descartes: *Discours de la méthode,* 6.

151 Platón: *Teetetes,* 174, 3.

152 Cfr. por ejemplo, *Gutachten zur Hochschulreform,* de Hamburgo, 1948. Introducción, sección B, 3.

153 *Ibidem,* sección *Studium generales.*

154 *Ibidem.*

155 *Reallexicon für Antike und Christentum* (Leipzig, 1942. Artículo «Arbeitsruhe», p. 590).

156 Cfr. Hermann Unsener: «Organización del trabajo científico», en *Vorträge und Aufsätze* (Leipzig-Berlín, 1914, p. 76 y ss.

157 *Leyes,* 643 d.

158 *Banquete,* 202 c.

159 Goethe a Fizmer, 26 de marzo de 1814.

160 V. más arriba *Ocio y culto,* pp. 9-76.

161 Cuaderno de abril, 1948, p. 8.

162 *Blätter und Steiner* (Hamburgo, 1934, p. 175).

163 *Ibidem,* p. 207. Cfr. también *Der Arbeiter,* 2.ª edición (Hamburgo, 1933, p. 116 y ss.).

164 *Blätter und Steiner,* p. 211.

165 *Ibidem,* p. 133.

166 Ver., I, 1.

167 174 c.

168 Carta séptima, 344 c.

169 *Ibidem,* 341 d.

170 1.341 a.

171 I, II, 2, 2, ad. 1.

172 *Stromata,* 5, 21.

173 Carta a Passow del 20 de octubre de 1811.

# II

# TEORÍA, TRADICIÓN Y CULTO

## INTENTO DE RESPONDER A TRES OBJECIONES

Las auténticas objeciones son consecuencia de las palabras no dichas o tal vez ni pensadas; obligan, pues, a pensar lo no pensado y a decir lo no dicho; en cualquier caso obligan a precisar más la formulación. Santo Tomás[174] solía citar aquel proverbio: «El hierro se afila con el hierro» (*Prov.,* 27, 17).

Ese carácter exigente tienen las tres objeciones siguientes, que juntas resumen lo más importante, que después de la publicación de este ensayo[175] han hecho pensar al autor las muy numerosas críticas. También le han llegado adhesiones, pero aquí hay que hablar de las objeciones.

Desde luego no tenemos la pretensión de eliminar con una contestación exhaustiva el motivo de la discusión, que por lo demás late en el mismo tema y ha dado ocasión a estas objeciones.

## LA PUREZA DE LA TEORÍA

La primera objeción se refiere a la relación entre teoría y praxis, que en nuestro ensayo fueron excesivamente contrapuestas.

«El hombre es una realidad factiva que tiene evidentemente el derecho e incluso la obligación de utilizar la naturaleza y sus fuerzas. Por tanto, el conocimiento humano no puede ser aislado de la realización activa de ciertos fines, no puede ser aislado de la praxis.

Ciertamente, el hombre es una realidad operante o factiva; pero, ¿qué es lo que distingue la acción humana de la actividad animal? El hecho de que esta se apoya en el puro impulso y aquella en la decisión. Y ¿qué es lo más importante de la decisión sino que el conocimiento de la realidad sea transformado en resolución de obrar? No otra cosa significa el famoso apotegma de Goethe: «En el hacer y obrar, todo depende de que

sea comprendido el objeto *puro* y sea tratado según su naturaleza»[176]. «Comprender el objeto puro» no puede significar más que considerarlo en todos sus aspectos, no desviar o enturbiar la mirada por «intereses no objetivos», aceptar la medida del objeto y de la realidad misma, es decir, conocerlo teóricamente.

De tal percepción, puramente receptiva, nace —según los *antiguos*— la posibilidad de la praxis. El hacer humano es tal porque le precede una orientación hacia la realidad que lleva hasta el descubrimiento del *ser.*

Así, pues, quien defiende la pureza de la teoría y su independencia de la praxis, defiende a la vez la posible fructificación de la teoría y, por consiguiente, su relación con la praxis.

«Pero, en realidad, no se da de ningún modo el *puro conocer.* La supuesta orientación, *puramente teórica* hacia la realidad, va tras de un interés previo del que conoce. Quizá se debiera decir que tal participación de la voluntad, que tal prevención y *cortedad amorosa* hace posible justamente la recta intelección de la verdad».

Esto es irrebatible, pero también indiscutible. Tal previo interés debe darse sin duda y en dos formas: A) El interés de la voluntad previo a la teoría no debe ser propiamente un *hacer o praxis.* Así se ha entendido casi siempre. Felizmente no tenemos por qué enzarzarnos aquí con tan difícil cuestión. B) ¿Qué es lo que se quiere lograr propiamente con este interés amoroso? Que la mirada hacia el mundo sea más aguda, sensible y penetrante; que la realidad en cuanto tal pueda ser experimentada con más profundidad; en una palabra: que el conocimiento sea de un modo más perfecto *puramente teórico.*

«Pero ¿no hay también una filosofía práctica? Entonces, ¿por qué equiparar lo *teórico* y lo *filosófico*?».

En realidad, siempre que haya *teoría pura* debe preceder un elemento de tipo considerativo y filosófico. Pero la teoría filosófica es algo que no puede estar en el mismo plano que el modo científico de conocer: es algo distinto de él y más importante. ¿En qué consiste esa su preeminencia? En que la teoría filosófica puede ser incomparablemente más pura que la científica. Es esencial a las ciencias considerar la realidad bajo un *aspecto* determinado; lo que quiere decir que se acercan a ella con una cuestión formulada. Quien así pregunta, quiere saber algo determinado; la ciencia experimental ha sido entendida desde los comienzos de la *modernidad* como la contestación obligada de la naturaleza lograda mediante un tormento[177]. No digo que no sea posible incluso entonces una auténtica percepción de la realidad, pero la consideración filosófica del mundo es totalmente distinta.

«Pero ¿no pregunta también la filosofía en su especial estilo, no tiene su *aspecto* distintivo, su objeto formal?».

Desde luego; pero no se puede decir que como el químico ve las cosas bajo el aspecto de su composición atómico-molecular, el filósofo las ve bajo el aspecto de su ser real. Quien considera las cosas como algo real, como figuras del ser, como *creaturas,* no las considera «bajo un determinado aspecto». En filosofía se da el conocimiento más puro cuando el que conoce silencia todas las preguntas. Lo mejor y esencial de la teoría filosófica es la muda admiración que se inclina sobre el abismo luminoso del ser.

En opinión de los *antiguos,* la teoría en este su sentido más puro —apenas distinguible de la contemplación— también está enteramente condicionada por la intención amorosa[178]. El ojo de la contemplación se dirige hacia lo amado; *ubi amor, ibi oculus*[179].

El comportamiento puramente teorético no puede confundirse con la *objetividad* de un registro desinteresado de realidades. De este modo objetivo puede ocurrir el entender la realidad a cualquier altura del acto o del objeto; pero la teoría filosófica —puro conocer que olvida toda inquisición—, este modo extraordinariamente sereno de medida y aceptación de las cosas no puede ser cumplido sin que la realidad sea vivida y afirmada como algo pura y simplemente digno de veneración.

Toda vida espiritual, incluso la misma praxis, nace en el puro percatarse de la realidad; lo filosófico de la filosofía consiste en ser espacio abrigado para ese nacimiento. «Toda ciencia que quiera llamarse sabiduría y filosofía es un querer el saber mismo: es, por tanto, teórica y no práctica»[180].

Pero ya sea la actuación de la voluntad supuesto de la teoría, ya sea su fruto, la interna estructura del filosofar no cambia por eso. Tal estructura consiste en aceptar la medida de la realidad objetiva del ser en «estar orientados hacia la verdad y solo hacia ella».

La teoría es fructífera para la praxis solo en cuanto no se cuida de serlo; pierde todas las cosas si se acuerda del éxito, como Orfeo cuando salía del infierno a la luz[181].

## EL FILÓSOFO Y LOS «ANTIGUOS»

La segunda objeción plantea el problema de la relación entre la *tradición* y la filosofía.

«¿No significa filosofar tanto como empezar otra vez desde el principio, abandonar todo prejuicio e idea recibida, «dudar expresamente una vez en la vida de todas las cosas»[182] «para volver a alcanzarlo todo como creado por el concepto»?[183] Así han entendido la filosofía pensadores como Descartes y Hegel. Y la filosofía griega, ¿no descansa asimismo en la mayoría de edad de la razón contra la tradición mítica? Incluso la grandeza de Platón consiste en esa independencia crítica. Aunque suele citar a Parménides como a figura digna de veneración[184], no puede hablarse de una dependencia de los *antiguos.* Actitud filosófica y *veneración a los antiguos* no solo son cosas distintas, sino hasta opuestas. Y sobre todo: si la dignidad de los *antiguos* no puede fundarse en la sola antigüedad temporal, ¿a quiénes se debe contar entre ellos y a quiénes no? Si la *tradición integral* es presentada como un estado de consistencia sobretemporal de la validez de la verdad, ¿qué contenidos pertenecen a ese estado y cuáles no?».

Fácil se echa de ver que estas preguntas llegan a la raíz de la cuestión más que las anteriores.

La respuesta debe empezar con platón, bajo cuyo protectorado se planteó antes esta cuestión; los *antiguos* son en Platón las figuras principales de sus *Diálogos,* los que llevan la conversación. Es cierto que no aparecen como figuras vivientes y corpóreas —

Critón y Fedro, por ejemplo—; por lo que respecta a Parménides debe ser contado entre los *antiguos* tampoco como Platón mismo.

«Pero la obra de que aquí se trata, ¿no habla expresamente de Platón, Aristóteles e incluso de santo Tomás de Aquino como de *antiguos*?[185] Si este concepto tiene varias significaciones, ¿quiénes son *los antiguos* en sentido estricto y propio?».

En realidad, hay que distinguir un círculo más reducido y otro más amplio. Forman el primero los testigos y mediadores de la verdad recibida *de los dioses,* mientras el círculo más amplio comprende a aquellos cuyos pensamientos y doctrinas —en su mayor parte— se alimentan de esa misma sabiduría primitiva, lucha ya notoria.

Aquellos testigos y mediadores son vistos expresamente por Platón[186] como figuras que sobrepasan la esfera de lo empírico humano; les ha sido concedido *«sentarse* más cerca de los dioses y ser mejores que nosotros»[187] y saber cosas que Dios solo sabe y los hombres que son sus amigos[188].

Según se ha dicho, Platón llama a *los antiguos* así, sin nombre propio, La Mayoría de las veces se esconden aún más profundamente detrás del modismo que empieza el diálogo innumerables veces: «desde antiguo se dice...» πάλαι λέγεται.

Y ¿qué es lo que se dice «desde antiguo»?

Por ejemplo, que Dios tiene en sus manos el principio, medio y fin de todas las cosas[189]; que el poder del espíritu domina la totalidad del mundo[190]; que después de la muerte los buenos esperan vivir mejor que los malos[191]; que el alma es inmortal[192]. Lo verdadero que *los antiguos* saben se refiere, pues, a la totalidad del mundo y del destino humano[193].

Este «saber de los antiguos» es para Platón no solo digno de respeto, sino verdadero de manera incomparable. Se dice al final del *Gorgias:* No se nos ha concedido «descubrir lo mejor y verdadero mediante la investigación»[194]. Y las palabras tan poco socráticas con las que en *El Banquete* termina Sócrates las enseñanzas de Diótima —esa misteriosa «mujer de Mantinea», que, sin duda, hablaba con el «saber de los antiguos»—. «Así habló Diótima y yo la creí»[195], expresan también la opinión de Platón mismo, su postura ante la *tradición;* [esta tradición no es meramente fáctica, sino la verdad, nacida de la fuente divina sobre la totalidad de la realidad].

Pero ¿no se ha conseguido con esto algo más que un dato sobre la interpretación de Platón? ¿Con qué derecho podría llamarse postura no filosófica a aquella de la que el padre de la filosofía occidental garantiza ser justamente el distintivo de la estricta búsqueda del saber? ¿Se puede pensar en serio que los conceptos de sabiduría y filosofía [«philosophia»] necesitan una corrección sobre la base del progreso científico?

«Pero, a pesar de todo, ¿no podría ser psicológicamente necesario que quien quiere penetrar en el verdadero filosofar se sitúe, por lo menos, "una vez en la vida", en la propia razón crítica contra todo lo recibido?».

Se piense como se piense sobre esto, apenas podrá ocurrir que «mediante la investigación» se vuelva a ganar «como algo creado por el concepto» lo que se rehúsa creer.

Un ejemplo: la historia mítica que Platón hace contar a Aristófanes en *El Banquete* y que dice que los hombres fueron privados de su originaria perfección y felicidad por una culpa y que el *eros* no es otra cosa que el anhelo de recuperar el primitivo estado de santidad, debe, con derecho, contarse como un elemento substancial de la *tradición* en cuanto *saber de los antiguos.*

Es evidente que en ese filosofar que se enciende al amor del saber de los antiguos, adquiere por vez primera el concepto platónico de *eros* su profunda y humana significación; si un espíritu crítico y autosuficiente —como Cacicles en el *Gorgias*— explica esta historia como «simple historia» [«yo, sin embargo, la tengo por verdad», dice Sócrates[196]], ¿cómo podría, mediante el pensamiento crítico y la *investigación* volver a participar de la sabiduría de esa historia? Solo mediante un nuevo acto de fe, al que ahora, sin duda, puede preceder una mirada crítica a la credibilidad de *los antiguas* y de la *tradición.*

«En resumidas cuentas, ¿quién decide sobre lo que pertenece a la verdad substancial de la tradición y sobre lo que no pertenece? ¿Qué instancia podría darse en el mundo que pudiera determinar quién debe ser contado entre *los antiguos,* en uno de los dos sentidos? ¿Según qué criterios debería ser determinado, por ejemplo, si Kant pertenece a su ámbito?».

Así es realmente: «en cuanto hablamos de tradición, nos vemos obligados a hablar de autoridad»[197]. ¿A quién podría adjudicarse tal autoridad?

Otra vez tenemos que decir que Platón lo demostró ya claramente al imponerse a sí mismo esa exigencia. Quien filosofando siga a Platón, debe seguirle también en esto: la filosofía *no* puede decidir sobre la verdad substancial de la tradición. Más aún: así como *los antiguos* están determinados por la relación a la verdad, cuyos testigos son, así esta verdad —necesariamente incorporada al lenguaje humano— está determinada por la realidad que en ella se hace patente y cognoscible. Pero tal realidad es sencilla y simplemente insondable e inalcanzable para cualquier conocimiento o expresión finitos. Por eso debe parecer imposible conocer o manifestar la totalidad de la tradición en su unidad, y nunca se dará, en realidad, una auténtica autoridad que tenga esa pretensión[198]. Con más aproximación pueden ser conocidos y enunciados los contenidos que *no* pertenecen a aquella verdad substancial; puede también decidirse mejor sobre la no pertenencia de un pensador a la tradición que sobre su pertenencia.

Quien rehúsa formalmente la tradición, quien —por ejemplo— negando el mito de Aristófanes pretende conocer al hombre como ser-sin-caída, no pertenece a la *philosophia perennis,* al menos en ese respecto. También aquí vale la palabra de san Agustín sobre los que «viviendo extramuros», sin embargo, pertenecen, y sobre el riesgo esencial del estar seguros de pertenecer.

«Según esto, ¿es indiscutible la existencia de una autoridad que tiene poder para velar sobre la pureza de la tradición?».

Desde luego, es indiscutible; existe tal autoridad. Acudimos otra vez a una información de Platón; es tan clara que basta para la cuestión aquí planteada. Más de una

vez dijo Platón en quién se encontraba tal autoridad: en aquellos «que son sabios en las cosas divinas»[199]. Nada hay que añadir a esta tesis platónica.

«¿Existe entonces algún humano poseedor de tal sabiduría divina? ¿Quién debe ser? ¿Cómo se le conocerá?».

El hecho de que la respuesta a estas cuestiones pueda parecer oscura a la conciencia general de Occidente, el hecho de que haya podido ser dudosa, discutida, incompleta y hasta imposible, es lo que apunta justamente a la causa más honda del desarraigo de la filosofía de la *modernidad.*

## ¿Nuevo enraizamiento en el culto?

La tercera objeción es una pregunta más que un argumento; una pregunta que apenas puede ser contestada.

¿No debe tomarse, sencillamente, como una realidad el hecho de que no hay ya unión entre la filosofía y el culto? ¿No consistirá la tarea justamente en dar una nueva fundamentación metafísica al «pensamiento que se ha alejado del culto»?

Es necesario, naturalmente, reconocer la realidad. Sin embargo, apenas se ha expresado pertinentemente la verdadera situación al decir que se ha roto una unión. La realidad es que para el pensamiento totalitario del trabajador no hay un «ámbito sagrado» intangible por principio, no existe un «espacio cultual libre»; situación desconocida e inaudita en toda la historia anterior del hombre. El filosofar no solo ha perdido la relación con el culto y con eso la más radical garantía de la libertad académica, sino que ha ocurrido una inversión de la relación originaria: ¡ha ocurrido el absurdo de que la filosofía moderna declara como libertad esa misma pérdida!

En esto no hay derecho a engañarse. Pero *conocer* y *reconocer* son dos cosas distintas.

«Y ¿qué se podría hacer?».

Quien se aventura a esa pregunta no puede evitar el admitir literalmente la última posición; esto a la vez significa que disminuye la posibilidad de una discusión propiamente dicha. La opinión de que el culto como poder liberador no puede ser sustituido por otra cosa, me parece indiscutible.

La fiesta cultual —como Platón dice incomparablemente en su última obra[200]— es «pausa de descanso»; no se da otra. El hombre no puede hacer con sus manos un lugar de estancia; el punto por el que el nervio óptico entra en el ojo es ciego. Con otras palabras: la fuente en la que *recogiéndose* la creatura puede encontrar sosiego, *quietatio* no está en ella misma; esto, sencillamente, pertenece al concepto de creatura.

«Una vez más, ¿qué se podría entonces hacer? ¿Hay alguna esperanza y señal de que la filosofía eche nuevas raíces en el ámbito del culto?».

¿Cómo ocurre que un pensamiento se abra camino? Eso es lo que debería ocurrir aquí: el conocimiento no acontece por un mandato de la voluntad por enérgico que sea; más bien ocurre cuando un contenido se *manifiesta* y se *impone* de forma *que no puede ser pasado por alto.* Ahora parece que bajo la alta presión de este nuestro tiempo

incandescente, se van a mostrar al fin ciertas estructuras de la realidad, que las épocas pasadas pudieron mantener ocultas más fácilmente.

¿No significa ya algo que un recientísimo intento de aclarar ciertas circunstancias de la actualidad determinadas por el nihilismo, se hable del espacio del sacrificio o «fundamento sacrificial como del único ámbito que ha permanecido intacto en tales ruinosas circunstancias?

La manifestación[201], en la que por otra parte el remedio tiene el nombre de «desierto», solo tiene para nosotros interés en cuanto que describe a modo de diagnóstico un hecho encontrado; lo que ya es de una conmovedora significación y daría algún derecho a hablar de ciertos *signos.*

Desde luego no basta ver el ámbito cultual como un enclave puramente fáctico, dejado vacío por las catástrofes externas; sino que la incolumidad de este espacio debe ser entendida desde dentro y hacerse visible en la verdad; sobre todo, así se consigue ser partícipe de esa incolumidad.

También en este aspecto puede hablarse de *signos:* ya parece que vuelve a ser claro lo que es una *fiesta* y que lo esencial de ella, lo verdaderamente *festivo* en el sentido estricto de la palabra se realiza por y en el cumplimiento del culto. Ya se ha empezado a observar desilusionada, pero clarividentemente y gracias a las extremas experiencias de dolor, que solo en el sacrificio puede encontrarse un espacio de aliento libre y que quien está íntimamente relacionado con el sacrificio perfecto —en el cumplimiento del culto— consigue el acceso al centro libre de la creación como en una fiesta interminable.

Este incipiente redescubrimiento es, sin duda, un adelanto de la teología y de la investigación histórico-religiosa, pero apenas puede discutirse su relación con lo que suele llamarse la íntima situación del hombre en este tiempo. Y esto también significa una posibilidad y un *signo.*

Nada se puede *hacer* para que se realicen esta posibilidad y estos *signos;* para que el viento auroral de esta verdad nueva y vieja penetre en el ámbito filosófico y despierte en el filósofo el recuerdo de que solo hará patente su objeto —la totalidad del mundo— desde este centro libre y festivo de la creación; nada se puede propiamente *hacer* para ello, solo puede esperarse, como una providencia.

---

174 *De perfectione vitae spiritualis.* Conclusión.

175 En la revista *Hochland* (Munich, año XLIII, junio de 1951). Las más importantes objeciones críticas, a mi parecer, son las de E. Strasser, Nimega, G. Weischedel, Tubingen, E. Ungerer, Karlsruhe y E. Weniger, Gotinga. Naturalmente, el autor las contesta según la formulación dada en el texto; para conocerlas directamente, remite al texto original de los críticos.

176 *Maximen und Reflexionen.* Ed. Günther Müller. E. de bolsillo Kröners, t. 186.

177 Francis Bacon: *De dignitate et augmentis scientiarum,* 2, 2.

178 «Vita contemplativa sanctorum proesuponit amorem ipsius contemplati ex quo procedit» (Santo Tomás de Aquino: In Sent, 3, d. 35, 1, 2, 3, vol. 3). «Contemplatio perspicua veritatis jucunda admiratio» (San Agustín: *De spiritu et anima,* 32).

179 In Sent., 3, d. 35, 1, 2, 3, vol. 1.

180 In Met, I, 3; nr. 53. *Ibidem,* n. 290, se dice. «Sapientia sive philosophia prima non est practica sed speculativa».

181 Este giro está tomado casi literalmente del profundo libro de Konrad Weiss, *Den christliche Epimetheus* (Berlín, 1933, p. 108).

182 Descartes: *Principios de la filosofía,* l. Cfr. También sus *Meditaciones,* 1, 8.

183 Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 2,* 69.

184 *Teetetes,* 183. e: dice Sócrates: «Parménides me parece igualmente venerable y respetable».

185 Cfr. pp. 18, 32 y ss.

186 Platón: *Filebo,* 16 c.

187 *Ibidem.*

188 *Timeo,* 53 d.

189 *Leyes,* 715 e.

190 *Filebo,* 30 d.

191 *Fedón,* 63 c.

192 *Menón,* 81 b.

193 «Ellos, ciertamente, saben la verdad; si nosotros la encontráramos, ¿qué necesitaríamos para preocuparnos después de las opiniones de los hombres?» *(Fedro,* 274 c).

194 *Gorgias,* 517 a.

195 *El Banquete,* 212 b.

196 *Gorgias,* 523 a; se dice allí: «Según creo, tú tendrás esta conversación —sobre la Justicia después de la muerte— por un mito; yo, sin embargo, la tengo por una idea logos)».

197 Goethe: *Farbenlehre.* Ed. Insel Gunther Ipsen, p. 553.

198 Por ejemplo, dice la encíclica *Humani Generis* (12 de agosto de 1950) expresamente: «La fuente de la doctrina revelada por Dios no puede ser completamente agotada por la interpretación de los teólogos» (c. 21).

199 Menón, 81 a.

200 *Leyes,* 2; 653 c.

201 Ernst Jünger: *Ueber die Linie,* 3.a ed. (Frankfurt, 1951, pp. 10, 27, 33). Con el escrito del mismo autor aparecido poco después —Frankfurt, 1951— *Der Waldgang,* se cita como un hecho en la página 90 «que la juventud empieza a ocuparse nuevamente de los cultos» (el plural —«de los cultos»— es un poco sospechoso).

# FELICIDAD Y CONTEMPLACIÓN

«La contemplación no descansa hasta que encuentra el objeto de su ceguera»[202].

(KONRAD WEISS)

---

202 La sentencia de Konrad Weiss se encuentra en un fragmento póstumo, cuyo conocimiento he de agradecer a la amabilidad de la señora María Weiss. El título de este fragmento, que en el curso de diez años se redactó no menos de nueve veces, es: «Sobre la pobreza de espíritu».

# I

CUANDO SE CONSIDERA lo que los hombres, por término medio, quieren decir al hablar de felicidad —en los deseos que unos a otros se expresan con ocasión de bodas, onomásticas, en las despedidas, por Año Nuevo («¡Feliz Año Nuevo!»), en las numerosas historias que se ofrecen al lector, al espectador, al oyente, al consumidor por la industria de esparcimientos, en las que se habla de una felicidad conminada, envidiada y finalmente conquistada, en las canciones, que no dejan lugar a dudas sobre lo que significa hacer a un hombre feliz; en la ya un poco anticuada fórmula «el mayor número de felicidades»; en la extraña afirmación programática de que todo el mundo tiene derecho a la felicidad[203]—; cuando se oye todo eso, entonces puede constituir una profunda sorpresa chocar con la inequívoca frase de que la suma felicidad del hombre se encuentra en la contemplación.

Justamente, alrededor de esta frase, y de ella sola, es sobre lo que gira este intento de interpretación.

Ella expresa una completa concepción cósmica, principalmente una concepción que busca las raíces de la naturaleza del hombre y del sentido de la existencia humana.

No es especialmente importante que su formulación procede de un libro de santo Tomás de Aquino, de la *Suma contra los gentiles*[204]. Más importante es que el pensamiento pertenece a las reservas de una tradición de sabiduría, cuyos orígenes se entremezclan con los de la misma Historia y se extienden sobre el terreno de lo humano en su totalidad. Por tanto, cuando en lo que sigue muchas veces se traiga a colación a santo Tomás de Aquino, no se aduce a él primeramente por sí solo. El es citado como testigo de aquella tradición, si bien como un testigo de un rango no común. Y esta interpretación no es propiamente una mirada a lo histórico. Antes bien nuestro objeto es únicamente descubrir la luz, que acaso se derrama desde la citada frase sobre la realidad con la que nos encontramos y sobre la realidad que nosotros mismos somos.

No sería bueno dejar de lado demasiado rápidamente la sorpresa frente a la frase de la contemplación como la suma felicidad, diciendo tal vez que, naturalmente, bajo la felicidad se entiende aquí algo «especial», algo que no tiene nada que ver con lo que la conversación diaria de los hombres quiere decir. No, la frase está dicha con referencia a todos los significados, incluso los más triviales, de felicidad y ser feliz. La ambigüedad e

incluso la tendencia a la banalidad pertenecen además, así parece, a la propia cosa en sí. Y se encuentran en todos los lenguajes humanos.

El griego posee algo único diferenciante, mediante lo cual el campo significativo de la palabra felicidad llega a tener una infinita hondura. Pues hay una palabra griega, que exclusivamente designa la felicidad de los dioses: *mákares,* son solamente los dioses. Pero la expresión de aquí derivada *makários,* que en el fondo significa la participación de los hombres en la felicidad sin mal alguno de los dioses, se ha hundido, en el griego cotidiano, en una tal vulgar significación, que los poetas Esquilo y Sófocles la llegan hasta evitar directamente. Y la segunda palabra griega, *eudaimon* designa en la conversación media al hombre que tiene dinero, aunque originalmente —e incluso hoy día— alude al séquito del genio tutelar y a la sobrehumana venida de felicidad. Por lo demás, el Nuevo Testamento griego no utiliza ni siquiera una sola vez las palabras *eudaimon, eudaimonia;* en las bienaventuranzas y en cualquier otro pasaje se dice siempre *makários, makariótes.* Asimismo no aparecen en la traducción latina de la Vulgata las palabras *felix* y *felicitas;* tan solo se encuentran las correspondientes palabras *beatus* y *beatitudo*[205]. Pero el ámbito de significación, incluso de estos nombres más espirituales, alcanza, en el latín normalmente usado, desde la felicidad de Dios hasta el *beatus ille homo, qui sedet in sua domo, qui sedet post fornacem...*[206] Del empleo alemán de la palabra se ha hablado ya al principio. Pudiera alguien quizá pensar por un momento que podríamos evitar la ambigüedad, oponiendo al «ser feliz» —Glücklichsein —. La «bienaventuranza» —Glückseligkeit, Seligkeit—. Estas palabras, es verdad, designan, tomadas radicalmente, un «summum», que no se encuentra en lo cotidiano. Pero lo mismo se puede decir de *beatitudo* y *makariótes.* E incluso un examen sin prejuicios del habla efectivo pondrá de manifiesto, que igualmente las palabras alemanas tampoco están a cubierto del hundimiento en la vulgaridad, grosería y banalidad.

Pero precisamente en eso, en que un *nombre* «felicidad» tantas cosas distintas denomine —la mayor abundancia de la vida divina y la participación del hombre en ella y también la pequeña satisfacción de un deseo fugaz— precisamente en esa siempre desconcertante sinonimia permanece un fundamental estado de cosas no olvidado y apreciable. Yo me atrevo a afirmar que ese estado de cosas refleja la estructura de la Creación. Santo Tomás lo ha expresado de la siguiente forma: «Así como el bien creado es una cierta semejanza y participación del bien increado, así también el logro de un bien creado es una cierta felicidad a semejanza»[207].

Mas el «logro de un bien creado» es algo que tiene lugar incesantemente y en mil diversas formas. Se consigue siempre que alguien sediento bebe; siempre que al que pregunta le ilumina un conocimiento; cuando los amantes están uno junto al otro; cuando sale bien un trabajo y un plan prospera fructíferamente. Y al llamar los hombres a todo esto «felicidad» o incluso «bienaventuranza» se les alcanza la idea de que toda satisfacción tiende hacia lo sumo y que todo ser feliz algo tiene que ver con la eterna bienaventuranza. Algo que en toda satisfacción de aquí abajo instantáneamente se manifiesta; esto no es suficiente, no llega, no es lo propiamente buscado, lo que sería capaz de satisfacernos por completo.

André Gide observa en su *Diario:* «Lo terrible es que uno no pueda embriagarse suficientemente»[208], palabras que son referibles a cualquier clase de embriaguez, y no solamente a la del sentido literal. ¿Para qué y a qué no «basta»? ¿Por qué es esta insuficiencia «terrible»? Aquí se deja traslucir a través de toda trivialización, como una embajada cifrada, pero que no puede pasarse por alto, la verdadera y última significación de la felicidad. Igualmente cuando se habla de «happy end», que, en definitiva, solo traduce la antigua palabra de los misterios, «final feliz» *(eudaimoniké télete),* al lenguaje del público internacional del cine, permanece aún el significado originario oculto, pero presente y descifrable, a pesar de todo oscurecimiento y degeneración; esta significación no se pierde nunca completa y definitivamente; puede de improviso abrirse paso de nuevo como un incendio contenido.

Alguien al considerar la frase de la contemplación como la más alta felicidad humana, podría decir: Bien, evidentemente se habla aquí de la «felicidad» del «filósofo»; y es, desde luego, incontestable, que hay una felicidad del conocer y del contemplar, así como hay una del hecho y una «felicidad de los sentidos», también puede afirmarse seguramente con buenos fundamentos que la felicidad del que conoce sobrepasa todas las otras en hondura y valor; todo esto es comprensible. Quien quisiera interpretar y «arreglar» la frase de este modo, no habría en absoluto comprendido lo que realmente se dice. Pues no se trata de una cierta felicidad especial del «filósofo», sino de la felicidad del hombre en general, del hombre total, corpóreo, terrestre, humano. Y no se habla de la contemplación como una posibilidad de felicidad junto a otras, por más que sea especialmente elevada. Antes bien se quiere decir: Todo deseo humano de felicidad, aun cuando se pueda perder siempre en pequeñas satisfacciones, se dirige inequívocamente a una satisfacción suma, como hacia lo que en verdad se anhela; «a través de mil ramas» —así dice Virgilio en la epopeya del Dante[209]— «se busca el único dulce fruto». Mas precisamente el hallazgo de este fruto, la definitiva hartura de la naturaleza humana, la suma satisfacción de su más profunda sed tiene lugar en la contemplación.

Mediante esta aclaración no ha perdido, ciertamente, la proposición nada de su extrañeza. Casi al contrario. Pues, ¿cómo podría ser calmada por completo la más profunda sed de nuestro ser en un conocer? ¿No se debería hablar con mucha más razón del amor, de un llegar a ser uno con el infinito, de un sumergirse en un mar de alegría? Intentar hallar una respuesta a estas preguntas es la intención del examen que sigue.

---

203 Manifiesto del Club PEN del año 1951.

204 «Ultima hominis felicitas (est) in contemplatione veritatis» (C. G., 3, 37).

205 En la *Suma contra los gentiles,* santo Tomás habla siempre de «beatitudo» cuando se refiere a la felicidad *divina;* en cambio, cuando en el tercer libro trata de la felicidad del *hombre,* y, desde luego, de su felicidad *eterna,* emplea casi sin excepción la palabra *felicitas:* «In illa felicitate, quae provenit ex visione divina...» (C. G., 3, 63). Igualmente, en su *Comentario a la Etica nicomaquea* se habla exclusivamente de la «felicitas». Es curioso que en la segunda parte de la *Suma Teológica* (I, II, 2, 5), escrita casi en la misma época, emplea santo Tomás para describir la misma cosa regularmente la palabra «beatitudo».

206 Tomado de la canción estudiantil de Eichendorff («Nach Suden nun sich lenken...»): «Feliz el hombre que se sienta en su casa, que se sienta junto al fogón y tiene su paz».

207 «Sicut bonum creatum est quaedam similitudo et participatio boni increati, ita adeptio boni creati est quaedam similitudinaria beatitudo» (Mal., 5, 1, ad. 5).

208 «Le terrible, c'est qu'on ne peut jamais se griser suffisamment». *Diario,* 1889-1939 (París, 1948), p. 89.

209 *Purgatorio,* canto 27.

# II

EL HOMBRE ANHELA por naturaleza felicidad y bienaventuranza. Esta afirmación que ha de tomarse enteramente al pie de la letra, tiene un sentido más agresivo que a lo que a primera vista parece. Va mucho más allá de un simple afirmar, que no hay nada más natural que el que los hombres quieran ser felices. Expresa que nosotros queremos la felicidad *naturalmente.* Nosotros, es decir, todos los seres espirituales. Solamente una persona, un alguien, es capaz absolutamente de ser feliz e infeliz. Sería un abuso del lenguaje si se quisiera llamar feliz a un animal[210]. Por tanto, hay que retener: que la tendencia de la voluntad, en la que el espíritu del hombre pretende la propia bienaventuranza, tiene la forma de un suceder natural.

Parece como si santo Tomás no se sintiese satisfecho de no expresar este pensamiento repetidamente en nuevas formulaciones. «El hombre quiere la bienaventuranza naturalmente y con necesidad»[211]. «La criatura racional desea naturalmente ser bienaventurada; de ahí que no pueda querer no ser bienaventurada»[212]. «Querer ser feliz no es cosa de libre decisión»[213]. «El apetecer nuestro último fin no está entre las cosas de las que somos señores»[214]. La frase últimamente citada pone en juego un nuevo elemento de comprensión. Es la idea de que «bienaventuranza» es el nombre del último fin de la vida humana[215]. Que queramos o no nuestro último fin es algo que no puede ser objeto de discusión o decisión; ello ya está decidido sobre nuestra cabeza. Antes de toda posibilidad de propia elección, estamos ya irrevocablemente «en el camino». Y la meta del camino se llama bienaventuranza. La bienaventuranza puede verdaderamente definirse como el conjunto de cosas que «la voluntad es incapaz de no querer»[216].

¿Qué es, por tanto, lo que aquí se afirma? SI «natural» significa que no hay ninguna posibilidad de elegir; si lo natural de un suceso consiste en que está fijado en una única dirección y forma; si la *determinatio ad unum*[217] es la señal distintiva, entonces se afirma con toda la posible pretensión de exactitud: El hombre quiere, como ser espiritual, la propia felicidad, de la misma forma que la piedra que cae «quiere» la profundidad, como la flor se vuelve a la luz y el animal va tras la presa.

¿No quiere decir esto que sucede algo no espiritual en medio del espíritu? ¿No es ya contradictorio hablar de un «querer natural» en absoluto? ¿No es el querer, o bien

aquello bajo cuyo nombre se ha comprendido desde siempre, es decir, un acto espiritual —y, por tanto, no algo natural; o bien es un suceso natural—, y, por tanto, ni un acto voluntario ni tan siquiera un acto espiritual?

Esta dificultad es insoluble, efectivamente, mientras se sostenga que «Naturaleza» y «Espíritu» son conceptos que se excluyen mutuamente. Pero precisamente eso lo han negado siempre los grandes maestros del Occidente. Según su firmemente sostenida opinión, hay un ser que, en el más exacto sentido, es ambas cosas a la vez, espíritu y naturaleza. Este ser es el espíritu creado. «Natural» quiere decir por causa de la Creación[218]. Natural es todo ser y actuar, que —en el mismo centro esencial de las cosas— inmediatamente fluye del primitivo impulso de la Creación, mediante el cual la criatura es lo que es. Por tanto, si a la definición del espíritu creado pertenece el haber recibido su ser y la ejecución vital dada inmediatamente con dicho ser, de algún otro sitio, *ab alio,* del acto de la creación que proyecta y establece la existencia, entonces está expresado necesariamente en ese concepto, que en el centro del espíritu creado sucede algo que es propio de él, y, por tanto, un acto espiritual, y al mismo tiempo es un suceso «por causa de la creación», un suceso natural[219]. Exactamente, de esta especie es el deseo de felicidad; es un «querer» natural, es decir, acto espiritual y suceso natural a la vez.

Es de esperar que al llegar aquí los espíritus se dividan. Pues en este punto se tiene que plantear inevitablemente la pregunta de si el hombre a sí mismo —¿sí o no?— se entiende como criatura o no. Quien responde que no, no puede aceptar la idea de una exigencia natural de felicidad; ello se le debe aparecer como una deshonra del autónomo espíritu del hombre. Solo quien concibe al hombre, hasta lo hondo de la existencia espiritual, como un ser creado, puede atinadamente pensar que la voluntad espiritual es incapaz de no querer la felicidad.

¿Qué pasa entonces con la libertad del querer natural? Dos cosas hay que decir. Primero, la voluntad natural de felicidad brota del más íntimo núcleo de la esencia humana[220]; se trata del querer más propio del hombre, no limitado por ninguna coacción exterior. Y, por tanto, es libre. Segundo, este querer se remonta a través y más allá del corazón del hombre hasta un último origen, que no es humano; no es el hombre quien, como mediante una resolución, ha puesto primeramente en marcha su deseo de felicidad; no se le ha dado a él querer otra cosa. Y, por tanto, no puede hablarse de libertad. Lo enojoso de esta complicación no se puede evitar. La cuestión no consiste en llegar a una fórmula fácil. El concepto de libertad muestra un nuevo aspecto cuando se le relaciona con el de la criaturabilidad. Hasta la energía clarificadora de santo Tomás no ha sido capaz de superar esta frase: «La voluntad apetece libremente la felicidad (“felicitatem”), aunque la apetece necesariamente»[221].

En tanto que, por consiguiente, queremos la felicidad, opera en nosotros una gravitación, que totalmente tiene su asiento en nuestro propio corazón. Pero no tenemos ningún poder sobre ella, porque nosotros mismos somos esa gravitación. Al querer ser felices sucede algo oscuro y ciego en medio del espíritu, el cual, con todo, no cesa de ser luz y ojo que ve. Sucede algo «tras» lo cual no podemos penetrar, cuyo fundamento no

vemos y cuyo motivo no podemos nombrar. ¿Por qué quieres ser tú feliz? Esto no se pregunta, porque nadie sabe la respuesta.

Eso mismo dice Platón en el *Symposion*[222], en el diálogo entre Diótima y Sócrates. «Veamos, Sócrates, quien apetece lo bueno, ¿qué es lo que apetece propiamente? Mi respuesta fue: que ello le caiga en suerte. Y ¿qué le cae en suerte a quien le cae en suerte lo bueno? Yo dije: Eso lo puedo responder más fácilmente; él llega a ser feliz. Sí, confirmó ella, mediante la posesión del bien son felices los felices. Y entonces no es necesaria la siguiente pregunta de qué es lo que apetece propiamente el que quiere ser feliz. Sino que aquí ha llegado la respuesta a término».

Partiendo de esta base, parece muy asombroso cómo se ha podido decir[223] que el hombre solamente es un «ser necesitado», «en cuanto que pertenece al mundo sensible». Y antes bien, sucede que en la sed de felicidad del hombre espiritual se revela la insuficiencia y la necesidad de la criatura mucho más patente y penetrantemente, por decirlo así, en forma más articulada que en las necesidades del cuerpo, las que, comparadas con aquellas, parecen el deseo de un niño fácilmente cumplible. Ciertamente, este pensamiento es difícilmente conciliable con una doctrina de la vida que haga consistir la dignidad del hombre en negarse a obedecer a otra ley que a la dada por él mismo[224], y que, en consecuencia, en el ansia de felicidad descubre «la justa contradicción del principio de la moralidad»[225].

Pero la idea de la natural voluntad de felicidad contiene aún otro dato.

«Bajo felicidad —dice el joven santo Tomás[226]— entienden todos un estado perfecto en el mayor grado; pero cuál sea su sustancia permanece oculto», *occulta quantum ad substantiam.* De nuevo sorprende la proximidad a Platón: El alma de los amantes aspira, como se dice en el *Symposion*[227], a «otra cosa» que al disfrute del amor, «que ella no es capaz de expresar; presiente solamente lo que en verdad busca, y se habla a sí misma en enigmas de ello».

Puesto que nos movemos hacia la felicidad en una ciega búsqueda, siempre que llegamos a ser felices nos sucede algo imprevisto, algo que no podía ser previsto y que, por tanto, permanecía sustraído a toda planificación y proyecto. La felicidad es esencialmente un regalo. No se es «forjador de su propia felicidad», esto es, válido incluso para el poseer la felicidad, ni tan siquiera con lo cual se es ya feliz. Ciertamente, tiene lugar con bastante frecuencia «la consecución de un bien creado» mediante una actividad adecuada. Con inteligencia, energía, aplicación, puede uno adquirir para sí toda clase de «bienes», comida y bebida, casa, jardín, libros, una mujer rica y bella (quizá). Pero que todas estas adquisiciones, o solo algunas de ellas, se convierten en la satisfacción completamente especial de aquella, para nosotros mismos, enigmática sed, que llamamos «felicidad», «alegórica bienaventuranza», eso no lo puede nadie jamás lograr ni promover. De ello se deduce también que pertenece a los caracteres elementales del ser feliz el sentimiento de una deuda de agradecimiento que no se puede saldar. Pero el agradecimiento no se lo debe uno a sí mismo. Quien siente agradecimiento reconoce haber sido obsequiado.

Todo esto también parece enunciado en la proposición de que el deseo de felicidad es un deseo natural: uno no puede hacerse feliz a sí mismo[228].

La contradicción de la autosuficiencia estoica puede, en efecto, siempre de nuevo hacer brotar nuestra admiración y respeto. Hay «grandeza» en la inflexible resolución de querer poseer solamente lo adquirido por uno propio, como Séneca lo ha expresado: «Llamamos feliz al hombre... que no conoce bien mayor que el que él a sí mismo es capaz de darse»[229]. Sin embargo, detrás de todos los heroicos símbolos y divisas no permanece oculto a una aguda mirada, lo profundamente inhumano, la subyacente angustia, el tremendo pasmo, la irresolución de esta actitud. Se mezclan turbación y estremecimiento en la admiración, al señalar cuán cerca de la desesperación está tal autarquía. «¿Qué importa el que falte un mendrugo de pan a quien no falta el poder morir?»[230]. También esta frase se halla en el libro de Séneca sobre la vida feliz.

Cuando se dice que el hombre busca por naturaleza la felicidad, también se afirma, finalmente, desde luego, que él no la posee ya por naturaleza. «En la vida presente no puede haber felicidad perfecta»[231]. El hombre no es feliz por el mero hecho de ser. Antes bien su existencia está precisamente determinada por la no posesión de la definitiva satisfacción. No otro es el sentido del concepto *status viatoris*. Existir como hombre significa estar «en camino», y, por tanto, no ser feliz[232].

Naturalmente, no cesa el hombre de ser hombre cuando ha alcanzado la meta del camino. Pero sí es verdad que el concepto de una vida eterna, que al mismo tiempo es descanso eterno, sobrepasa las posibilidades de nuestro entendimiento. Estrictamente considerado, somos incapaces ni siquiera de imaginarnos como realidad formal al perfectamente feliz, es decir, al definitivamente satisfecho, que, sin embargo, continúe siendo un hombre vivo.

Solo hay *un* ser que, mediante su mera existencia, es feliz. «Solo a Dios corresponde la bienaventuranza perfecta, en virtud de su naturaleza»[233].

---

210 «Non enim bruta possunt dici felicia nisi abusive» (C. G. 3, 27).

211 I, 94, 1.

212 C. G., 4, 92; análogamente, I, II, 13, 6.

213 I, 18, 10.

214 I, 82, 1, ad. 3.

215 I, II, 69, 1; I, II, 3, 1.

216 «Tale bonum, quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo...». I, II, 10, 2.

217 I, 41, 2; C. G., 1, 50.

218 C. G., 3, 100.

219 I, 41, 2, ad. 3.

220 I, II, 6, 1, ad. 3.

221 «Voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam». Pot., 10, 2, ad. 5.

222 204 e, 205 a.

223 Kant: *Crítica de la razón práctica* (edición de la Academia, V, p. 61).

224 Kant: *Fundamento de la metafísica de las costumbres* (edición de la Academia, IV, p. 434).

225 Kant: *Crítica de la razón práctica* (edición de la Academia, V, p. 35 y ss.).

226 2 d., 38, 1, 2, ad. 2.

227 192 c-d.

228 «Nosotros nos debemos hacer felices a nosotros mismos; esta es la verdadera moralidad» (Kant: *Lección sobre Etica),* P. Menzer (Berlín, 1925), p. 317.

229 «De vita beata» (cap. 4). También aquí hay que citar de nuevo a Emmanuel Kant: «La mayor felicidad del hombre es ser él mismo el causante de su felicidad, cuando siente gozar de aquello que él mismo se ha adquirido» (*Lección sobre Ética,* p. 220).

230 Cap. 25.

231 In Eth., 1, 10; nr. 129.

232 «Aliquis dicitur viator ex eo, quod tendit in beatitudinem; comprehensor autem dicitur ex eo, quod iam beatitudinem obtinet» (III, 15, 10).

233 I, 62, 4.

# III

TAMBIÉN EN LA IMAGEN de Dios de la cristiandad de esta época presente no desempeña apenas papel el pensamiento de que la felicidad perfecta, por así decir, pertenece a las «propiedades» de Dios. Casi podríamos decir que esta idea está lejos de nosotros.

En la *Summa Theologica*[234] de santo Tomás se dice, por el contrario, que se tiene un concepto totalmente equivocado de la realidad de Dios, cuando no se considera como el perfectamente feliz. Estimo imprescindible considerar por un momento este aspecto del concepto de Dios de la teología occidental.

En primer lugar, el sentido de la afirmación no es solamente el de que Dios es feliz. Antes bien, significa y se quiere decir: «Él es su bienaventuranza»[235]; sí, «Dios y la bienaventuranza son lo mismo»[236]. Quien no siendo Dios es feliz, participa de una felicidad que no es él mismo. Para Dios, sin embargo, ser y ser feliz es lo mismo; Dios es feliz en cuanto que es simplemente.

Ciertamente, da origen esto, al mismo tiempo, a una consecuencia sorprendente. Si la felicidad de Dios no estriba en que alguna otra cosa suceda, o sea entonces no puede ser tampoco turbada o intensificada por un suceso que tenga lugar en el campo de la Creación y en el mundo histórico del hombre. Esto es, efectivamente, un pensamiento terrible. Santo Tomás lo ha expresado, en su *Tratado de la Creación,* en una frase de claridad meridiana: «La felicidad de Dios no consiste en el obrar, mediante el cual Él funda la Creación, sino en el obrar, por el cual Él goza de Sí mismo, no necesitado de la Creación», *creaturis non egens*[237].

Con todo, la creencia de que el mundo mismo sea en la raíz y en su totalidad «justo», «equilibrado» y «en orden», no puede afirmarse más fundadamente que en esta doctrina de la imperturbable felicidad de Dios. Si Dios no fuera feliz, y, ciertamente, no a causa de lo que sucede en el terreno humano, más allá de toda imaginable posibilidad de turbación; si no existiera, en el origen último de la realidad, ese ser íntegro, infinito, intangible, entonces no seríamos capaces ni siquiera de pensar en una posible curación de las heridas empíricas de la Creación[238].

De cuando en cuando aparece en la historia del pensamiento antropológico la expresiva repulsa a denominar la meta de la existencia con el nombre de «felicidad». Y uno se pregunta cuáles pueden ser las más profundas raíces de esta tendencia violenta e

inquietante. Hay que sospechar que no deja de tener relación con la idea de Dios, dicho más exactamente, con la importancia o la repulsa de imaginarse el concepto de la felicidad divina. Pero cuando se pide cuentas del éxito o del fracaso de la existencia en su totalidad, siempre está en juego la pregunta de en qué consiste la solidez del último fundamento del ser.

Esto se confirma también desde la otra orilla. El espíritu que contempla el curso del mundo, buscando una «rima», cuanto más profundo investiga, tanto más se precipita en la confusión, desesperado por lo que no rima. Y entonces le sale al paso, justamente al más profundo y consecuente de los pensadores, la tentación de pensar: Dios no es uno consigo mismo, Dios no es feliz.

Por otra parte, la confianza del ser que posee su última garantía en la fe en la absoluta felicidad de Dios, no tiene nada que ver con una cierta impermisible simplificación de la realidad histórica. Se puede precisamente decir que antes bien se engarza en una complicación inaudita hasta los límites de lo trágico, pues, ciertamente, la desgracia en el mundo se hace más inconcebible sobre la base de la realidad imperturbablemente feliz de Dios.

Sin embargo, esta creencia significa: que, como Paul Claudel[239] lo ha formulado, «la terrible frase... "Al final es la verdad quizá triste"», falsea la propia realidad del mundo; que más bien «la gran alegría divina es la única realidad».

---

234 En la primera parte de la *Summa Theologica* hay toda una «quaestio» que trata «De divina beatitudine» (I, 26); ella cierra la doctrina sobre Dios. Asimismo concluye el primer libro de la *Suma contra los gentiles* con tres capítulos sobre la bienaventuranza de Dios (I, 100-102).

235 C. G., 1, 101.

236 C. G., 1, 101.

237 2 d., 15, 3, 3, ad, 1.

238 Cfr. Hermann Volk: *Dios vive y da vida* (Münster, 1953), p. 40 y ss.

239 Paul Claudel en una carta a Jacques Rivière de 24 de octubre de 1907. La «terrible palabra» proviene de E. Renán. Paul Claudel y J. Rivière: *Correspondencia* (1907-1914) (Editorial Kösel, Munich, 1955).

# IV

«TENDER A LA FELICIDAD no es otra cosa que tender a que la voluntad se satisfaga, *ut voluntas satietur*[240]. En esta frase se sobreentiende la total energía de la naturaleza humana como hambre que exige hartura, como una sed que quiere ser apagada. Y la satisfacción, precisamente eso es la felicidad.

Esta imagen, cuya exactitud apenas puede superar un concepto abstracto, da al mismo tiempo a entender que de la felicidad puede hablarse en un doble sentido. El sediento dirige su mirada hacia la copa llena de vino, el hambriento ve un pan; esta es la satisfacción. Mas se puede también decir que no el trozo de pan ni el trago de vino, sino el comer y el beber son, estrictamente considerado, la satisfacción. Ambos modos de hablar son atinados y legitimados por el uso. Es esto un ejemplo formal que se encuentra frecuentemente. Y así, dice santo Tomás: «El fin se toma en dos sentidos, a saber: la misma cosa que deseamos alcanzar o el uso, logro o posesión de tal cosa»[241].

Mediante esto se determina al mismo tiempo la articulación del razonamiento que sigue, que tiene que ser tratado de dos maneras: de la «felicidad como bebida» y de la «felicidad como beber»[242]. Primeramente hay que preguntarse por la sustancia de la bebida, que al bebería nosotros es suficiente para apaciguarnos y saciarnos por completo. La segunda pregunta es: ¿cómo hay que considerar el beber de la bebida?

Quien considera la felicidad como la satisfacción de una sed, está afirmando al mismo tiempo que el así sediento se aparta de sí propio, que él busca otra cosa. «Aquello que hace feliz es algo que está fuera del alma»[243]. Pertenece a la idea de hambre y de sed, el que la satisfacción se espera «de otra parte», y que nadie es capaz en sí y consigo mismo de satisfacerse. Si fuera el propio sediento, la bebida, o la poseyera él, ¿cómo podría tener sed entonces?

Pero ¿tal vez no se niega precisamente que el hombre es por naturaleza un ser necesitado? De nuevo surge con esto la figura del estoico, una figura cuya actualidad siempre sorprende de nuevo. «Para mí es suficiente gozar de mi propio espíritu», así hace hablar san Agustín en un fingido diálogo[244], a uno de los filósofos estoicos, de los que, según el relato del Nuevo Testamento (*Act,* 17, 18), habían discutido con el apóstol Pablo en el Agora de Atenas. Contra esa autosuficiencia está el convencimiento de que el hombre es en verdad de tal modo, que necesita permanentemente algo que no

sea él mismo; que no solo necesita incesantemente de donación y regalo, sino que también se hace incesantemente participe de ellos.

Tampoco puede el hombre saciarse incluso con el hacer lo justo y ser justo. «La recompensa de la virtud yace en ella misma»; «el haber-hecho es el premio para lo que ha sido bien hecho». Esta es de nuevo la voz de Séneca[245]. Pero ¿no tiene razón? ¿No reside verdaderamente en el hecho moral una satisfacción que hace más profundamente feliz que cualquier don que un hombre pueda entregar a otro? Nadie niega esto. Lo que se impugna en la doctrina occidental de la felicidad es esto: que el hombre pueda vivir de una tal felicidad. La más profunda sed no se puede saciar así; la propia espera del corazón humano no se satisface de esta manera. Siempre que esto se intenta o se afirma, aparece necesariamente violencia y convulsión, porque tiene lugar algo contra la naturaleza. Y también es verdad esto, por más asombroso que a primera vista pueda parecer: La soberbia «titánica», que no quiere dejarse regalar nada, exige, en realidad, no demasiado, sino muy poco. Se contenta demasiado pronto, se queda muy atrás de la verdadera grandeza del hombre.

San Agustín, en su libro *La Ciudad de Dios*[246], hace la observación de que hay en la antigua filosofía nada menos que doscientas ochenta y ocho distintas opiniones doctrinales sobre en qué consiste la última felicidad del hombre. Y también después, como se sabe, ha sido esta cuestión —desde Boecio hasta los moralistas franceses— siempre de nuevo discutida más o menos sistemáticamente. También santo Tomás la ha tratado extensamente, sobre todo en ambas *Sumas* y en el *Comentario a la Etica nicomaquea,* de Aristóteles[247].

No es ningún secreto que hoy día tenemos poca afición y paciencia para tales lecturas. De todos modos, no ha permanecido desconocido para nosotros entre tanto que la felicidad no yace en las «riquezas» y tampoco en los «honores» ni en la «fama», etc. Aunque aquí habría que apuntar distintas cosas (por ejemplo, que estas son, probablemente, algunas de las eternas cuestiones básicas de la existencia interior, que, bajo terminologías cambiantes permanentemente nuevas y de ninguna forma meramente abstractas, haya que resolver). Sin embargo, no tengo la intención de cargar el presente librito con todas las referencias que se puedan encontrar sobre el tema en santo Tomás de Aquino. Pero algunas de ellas, ciertamente, alcanzan tanto al núcleo de nuestra propia intención, que hay que hablar de ellas, aunque sea brevemente.

Por ejemplo, hay que mencionar el concepto, en este lugar completamente insospechable, de la «riqueza artificial», con lo que se alude a los bienes, de los que no se tiene necesidad inmediatamente[248]. La riqueza artificial, dice santo Tomás, es capaz de atizar un apetito infinito[249]. Y esto quiere decir: un engañoso espejismo del ansia de felicidad.

O la opinión mantenida con toda naturalidad contra el parecer, que se encuentra fácilmente en todos los tiempos, de que la existencia misma es ya la felicidad[250], contra la equiparación de salud y existir vivo, que, en definitiva, es el oculto prejuicio tanto de los totalitarios planes utilitarios como del biologismo en cualquiera de sus formas, hasta la religiosa supervaloración de la psicoterapia, la opinión, por tanto, de que

un ser notoriamente ordenado hacia otra cosa «es imposible que pueda tener el mantenimiento de sí mismo en el ser hacia el último fin»[251], lo que no significa otra cosa que la satisfacción de la sed no puede consistir en la simple prosecución de la existencia del sediento.

Qué sorprendente es el pensamiento de que el que es feliz no puede ser juzgado por nadie ni tampoco alabado por nadie. «No se alaba al que ha alcanzado el fin supremo»[252]; a él le es debido «algo mejor que la alabanza»[253]. Y, por tanto, dice santo Tomás, no puede consistir la felicidad en «fama», pues ser famoso quiere decir ser alabado y ser juzgado[254]. Ciertamente, la «fama delante de Dios», la *gloria* en sentido estricto, es solamente otro nombre de la propia felicidad. Y también se toma aquí al pie de la letra lo significado originariamente de una forma precisa para nosotros desacostumbrada: el conocer de los hombres, aun cuando sea sin error, no afecta al ser de lo conocido; mas el conocimiento de Dios crea el ser; «nosotros somos tanto en cuanto Dios nos ve», dice san Agustín[255]. Así se entiende el «por eso», que liga entre sí las dos siguientes frases de la *Summa Theologica:* «El bien del hombre depende del conocimiento de Dios, y *por eso* depende la felicidad del hombre de la gloria delante de Dios»[256].

Y ¿por qué no es el poder la felicidad? «Porque el poder tiene el carácter del empezar, y la felicidad el del fin último»[257]. Ni una palabra de aclaración añade santo Tomás a esta soberana frase. Parece querer decir: que el poder, mediante el cual el poderoso tiene «algo que empezar», por propia naturaleza está referido al futuro y atado a la Historia. La felicidad, por el contrario, incluso la más ínfima, es como un paso fuera del tiempo, y la suma felicidad es participación en la eternidad.

Si todos estos bienes particulares no son suficientes para saciar al hombre, ¿no se podría llamar feliz a aquel a quien se le dieran todos conjuntamente? Aquí hay que recordar la famosa formulación de Cicerón[258]: «Acostumbran a ser tenidos por completamente felices —*perbeati*— aquellos que, después que han ganado gloria y fama, son capaces de pasar su vida en una república perfectamente ordenada de tal manera, que puedan entregarse tranquilamente a su trabajo y a su ocio con dignidad». ¿No sería esto suficiente? ¡Pero se trata, ciertamente, de un utópico ideal! Esto es verdad. Pero cuando decimos: No, todo eso no es suficiente, entonces ese no es el motivo de que precisamente no sea posible un paraíso terrenal. El motivo tampoco es que tengamos por verdaderos bienes, no sin limitación, a los bienes exteriores, salud, honor, talento, paz. En santo Tomás se encuentra incluso la frase: Quien se abstuviera del vino de tal forma que perjudicara a la naturaleza, no sería sin culpa[259]. El diría, por tanto: Aquellos bienes no son verdaderamente pocos; sin embargo, no son suficientes si se piensa en aquella satisfacción hacia la que se dirige la propia, la más profunda sed del ser humano. Pero este no, tampoco puede ser interpretado, como si se quisiera decir: Dios ha prometido y hecho accesible una felicidad sobrenatural al hombre, que sobrepasa inmensa e incomprensiblemente todas las posibilidades de una satisfacción en lo finito. Naturalmente, es santo Tomás de esta opinión o más bien de esta creencia. Pero esta creencia no entra aún aquí formalmente en juego. Aquí se afirma: Tampoco el hombre

natural puede ser satisfecho en lo finito; y cuando él así lo entiende o se comporta como si eso fuera posible, entonces no se comprende a sí mismo, entonces obra contra su propia naturaleza. A esta naturaleza «natural» del hombre no le basta el mundo entero. Si se le regalase, tendría que decir: es demasiado poco; si se trata de que «las fuerzas apetitivas sean por completo satisfechas»[260], con otro nombre, de que el hombre sea feliz.

¿Cuál es, por tanto, la bebida de felicidad que puede satisfacer esta sed de todo el hombre definitivamente? La largamente esperada respuesta es: Dios. Pero santo Tomás no da aún esa respuesta. Y yo creo que esta «demora» es digna de consideración. Es típica de santo Tomás. Está relacionada con su sobriedad racional, que le ha valido ocasionalmente el ser tachado de falta de espiritualidad. En realidad, se alimenta, me parece, precisamente de raíces religiosas. Hay que tener en cuenta, creo, atentamente lo que se encierra entre líneas, pues solo entonces viene a la luz la grandeza de la respuesta. Santo Tomás, por consiguiente, no dice aún: Dios. El dice: *bonum universale.*

Esta palabra no es fácil de germanizar acertadamente. «El bien general» o incluso «el bien en general»; esto sería demasiado débil y casi falso. No se hace referencia precisamente a algo abstracto, sino a algo en la mayor medida concreto, pero que a la vez lo abarca todo. Más bien se podría traducir: «el bien, en suma», en la medida en que en él no hay nada que no sea bueno, y que fuera de él mismo no hay nada que sea bueno. Pues este *bonum universale* es capaz nada menos, esto es, lo que se quiere decir que de satisfacer por completo y definitivamente la más profunda sed del ser humano[261].

Hay que percibir la radicalidad que se esconde en este pensamiento y que no se arredra ante nada. La voluntad apetece el *bonum universale,* esto es: Si en cualquier sitio del mundo hubiera un bien, algo bueno, que aún no le hubiese sido participado, ¡entonces se le ha de añadir! Hay que observar cómo santo Tomás acepta aquí la utópica pretensión de la exigencia humana de felicidad, que solo, así parece, en los sueños y en los cuentos se cumple, contra cualquier forma de «desesperación de la debilidad»[262], que consiste en desesperar de que no va a ser uno mismo. Todos los objetivos puramente terrenos, sea su nombre «sociedad sin clases» o «prosperidad» o «el solitario habitante de la selva, que se basta a sí propio en su integridad», o también «vivir sencilla y llanamente», o aún más vulgar, «vivamos hoy bien, que mañana moriremos», todas estas secularizaciones, cuando se consideran o se viven como últimas finalidades, son formas defectuosas y disminuidas; todas ellas están de acuerdo en una cosa: en no realizar el «summum» de la idea de que el hombre no puede saciarse definitivamente con una bebida inferior a la del «bien universal». Pero este «summum» lleva el nombre de Dios. Aquí por primera vez utiliza santo Tomás este nombre después que su inevitabilidad no podía permanecer oculta para nadie. «El bien universal» no se puede hallar en ninguna parte del campo de la Creación; solo se encuentra en Dios[263].

No se debe creer, hay que repetir, que ya se trata en esta frase de «Teología». Se trata, simplemente, de la formulación del hallazgo «Espíritu finito», aunque en sí mismo solo es un «trozo» de ser, está, no obstante, en tanto que es espíritu, referido al total de la realidad y por naturaleza se esfuerza por tener que ver con todo lo que hay, con la

totalidad del ser, de la verdad, del bien. Pero esto significa que el espíritu finito es, en virtud de su esencia, incalmable e insaciable, a no ser que le sea dado Dios mismo.

Esto no es, indudablemente, de por sí comprensible. Antes bien, el enigma que se da con la naturaleza del espíritu finito es continuamente desconcertante y asombroso. ¿Cómo puede lo infinito (¡y el Infinito!) ser el objeto «natural» de una facultad finita? El propio santo Tomás, al poner, según su costumbre, en su propio camino una objeción, formula esta cuestión: Evidentemente, es el hombre incapaz «de abarcar un bien que sobrepasa los límites de toda la Creación»[264]. Su respuesta es como sigue: la capacidad, *capacitas,* puede significar dos cosas: por una parte, la aptitud de recibir en sí mismo alguna otra cosa, de contenerla, de encerrarla en sí mismo y de «alojarla»; por otra parte, la facultad de tener otra cosa como objeto. Si se entiende la capacidad humana en el primer sentido citado, entonces está limitada a la esfera de la Creación; pero si se entiende en el segundo significado va más allá de la Creación, hacia lo infinito[265]. Esta es una respuesta clara. Pero ella no «aclara» lo más mínimo. Vuelve a formular una vez más la contradictoria afirmación.

Pero la satisfacción por medio del Bien infinito lleva el nombre de felicidad y todos los demás nombres que el lenguaje humano emplea para el último fin del hombre: vida eterna, descanso eterno, luz eterna, gran banquete, coronación, paz, gloria.

---

240 I, II, 5, 8.

241 «Finis dupliciter dicitur scilicet ipsa res, quam adipisci desideramus, et usus seu adeptio seu possessio illius rei» (I, II, 2, 7).

242 Esta diferenciación corresponde a la distinción escolar: bienaventuranza «objetiva» y «subjetiva» («formal»).

243 «Id in quo beatitudo consistit et quod beatum facit... est aliquid extra animam» (I, II, 2, 7).

244 *Sermones,* nr. 156, 7.

245 *Epist. moral,* XI, 2 (nr. 19 s.).

246 *La Ciudad de Dios,* 19, 1.

247 C. G., 3, 26-63; I, II, 2-5; In Eth., 10, 9-12. También hay que mencionar aquí la obra en tres tomos del dominico español J. M. Ramírez, *De hominis beatitudine* (Madrid, 1942-1947). Le debo mucho a este comentario a la doctrina de la felicidad de santo Tomás, extraordinariamente profundo y personal.

248 I, II, 2, 1. El concepto recoge un pensamiento de la «Política» aristotélica (I, 8 ss.).

249 «Appetitus divitiarum artificialium est infinitus» (I, II, 2, 1, ad. 3).

250 «La verdadera felicidad no es otra que la felicidad de existir, o el existir es ya la felicidad» (D. Sternberger: *Figuras de fábula.* Frankfurt, 1950, p. 168).

251 I, II, 2, 5.

252 C. G., 3, 29.

253 In Eth., I, 18, nr. 219. Muy de tener en cuenta es lo que se añade: «...así como en el terreno del conocer, los primeros principios no son conocidos, sino más que conocidos; es decir, vistos».

254 Santo Tomás cita la tradicional definición: «gloria est clara notitia cum laude» (I, II, 2, 3).

255 *Confessiones* (13, 38). *De Trinitate* (6, 10).

256 «Bonum hominis dependet sicut ex causa ex cognitione Dei, et ideo ex gloria, quae est apud Deum, dependet beatitudo hominis sicut ex causa sua» (I, II, 2, 3).

257 I, II, 2, 4.

258 Cicerón: *De oratore* (I, 1).

259 II, II, 150, 1, ad. 1.

260 I, II, 2, 8.

261 «Nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale» (I, II, 2, 8).

262 Así S. Kierkegaard en *La enfermedad para la muerte* (Jena, 1938), p. 44 y ss. Más sobre ese concepto en Josef Piefer. V. más arriba *Ocio y culto,* pp. 9-76, y *Sobre la esperanza* (Rialp, Madrid, 1961, 2.ª ed.).

263 «...bonum universale, quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo... Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest» (I, II, 2).

264 «Cum ergo homo non sit capax boni, quod excedit limites totius creaturae, videtur quod per aliquod bonum creatum homo beatus fiert possit» (I, II, 2, 8, obi. 3).

265 I. II, 2, 8, ad. 3.

# V

QUIEN HOY LEE LO que los antiguos han escrito sobre la felicidad pensará experimentar acá y allá una notable distancia del tema y el hálito de una sorprendente frialdad, que, así parece, emana de estos textos. Si se busca sacar en claro una explicación sobre esta experiencia difícil de comprender, entonces se llega a una clara conclusión: que aquella no se explica solamente por la gran objetividad del idioma latino o de las antiguas formas de exposición. También entra en juego el contenido de la afirmación. El que mira atrás descubre tal vez repentinamente que en aquellos tratados, pensados para una perfección sistemática, apenas una sola vez se habla de la arrebatadora alegría del corazón ni del enardecimiento del alma o de la dicha del sentimiento. Pero ¿puede siquiera concebirse una felicidad sin todo esto? ¿No habría que decir que la felicidad, en el fondo, no es otra cosa precisamente sino alegría desbordante, infinita alegría?

A esta última pregunta respondería santo Tomás de Aquino con un claro no. Él diría: No se puede pensar una felicidad sin alegría; pero alegría y felicidad son dos cosas distintas. Se ve que el asunto en sí es muy complicado. Pero merece la pena examinar un poco a continuación esta respuesta, que a primera vista nos es difícilmente comprensible, lo que ella exactamente significa.

En primer lugar, no tiene nada que ver con menosprecio alguno de los «afectos» o del elemento de la pasión. Ya se sabe que este menosprecio se da también en los escritos de los antiguos, por ejemplo, de algunos estoicos. Hay que recordar aquí, entre paréntesis, que el concepto «los antiguos» es equívoco. Usado en sentido preciso, no significa los pasados, sino los testigos de la tradición de sabiduría, grande, íntegra, conservadora de todo, que no omite nada, alimentada por el divino *Logas,* que se encuentra en todas las edades[266]. Y en ellos no se encuentra ningún desprecio de algo que pertenezca a la existencia de la realidad o la naturaleza. Así es, igualmente, para santo Tomás enteramente incontestable que no puede ser imaginada ninguna felicidad completa sin goce, alegría, disfrute, embeleso del hombre corpóreo y espiritual-sensitivo[267]. ¡Cómo podría omitirse la idea del bienestar de lo corporal por quien cree en la resurrección de los muertos!

En este punto hay que señalar una dificultad de traducción que es en cierto modo embarazosa para la comprensión. Parece que no poseemos ninguna palabra alemana que

corresponda exactamente a la latina *delectatio*[268] que signifique a la par dos cosas, la alegría espiritual del corazón y del espíritu y el embeleso de la naturaleza sensible. Pues santo Tomás se refiere tanto a una como a la otra cuando dice que en la felicidad se dan juntos lo deseado, bueno y bello en el sumo grado y lo *delectabilissimum,* lo que proporciona un más profundo placer[269].

Sin embargo, felicidad y alegría no son lo mismo. ¿Qué significa el ferviente deseo de alegría? No significa que uno se quiera encontrar a sí mismo, a cualquier precio, en el estado de ánimo del alegrarse. Se quiere poder tener *motivo* de alegría, de una alegría que supere toda medida, interminable, que le llene por completo, que le lleva fuera de sí. Este motivo cuando lo hay es anterior a la alegría, y es otra cosa distinta de ella misma. La alegría tiene necesariamente un «de qué»; uno no se puede alegrar «absolutamente» por la mera alegría. Pero lo otro, el «de qué» es: el poseer o recibir lo que se anhela. «La posesión del bien es la causa de la alegría»[270]. Este tener y participar del bien es lo primero; la alegría es lo segundo. Esta cuestión es formulada en la *Summa Theologica* de la siguiente forma: «nadie se deleita a no ser en algún bien que le es conveniente, bien sea en la realidad, bien sea en la esperanza, o por lo menos en la memoria. Pero el bien conveniente, si de verdad es perfecto, constituye la misma felicidad del hombre... Así, es evidente que ni siquiera la delectación que sigue al bien perfecto es la misma esencia de la felicidad»[271].

Hemos diferenciado la bebida y el beber. Partiendo de esta imagen es inmediatamente evidente que la «bebida de la felicidad», que es «algo fuera del alma», *aliquid extra animam,* no puede ser equiparada con la alegría. Pero también «la felicidad como beber», que es, ciertamente, un acto del alma como la alegría, *aliquid animae*[272], es otra cosa distinta de esta. Se podría desarrollar la imagen del modo siguiente: así como son dos cosas el beber y el gustar de la bebida, así también ocurre con la felicidad y la alegría.

Por lo demás, en este pensamiento de que la alegría esencialmente es algo que sigue, esencialmente respuesta a la consecución de un bien, una respuesta, ciertamente, en algún caso concreto incluso equivocada, pero que se eleva desde sí misma hasta aquel motivo precedente, objetivo, y no, por tanto, un juego ilusionístico de emociones separadas; en este pensamiento se expresa algo que va más allá de lo literalmente dicho; a saber, la confianza en lo «real» (por así decir) de las conexiones vitales en general, y también, desde luego, el convencimiento de que cualquier intento de adquirir alegría «según necesidad», como una droga, es desesperadamente vano.

El que la alegría no tenga el mayor rango en la escala de lo sensitivo, se manifiesta de otra forma: en que hay bienes que anhelamos, aun cuando no se coseche ninguna alegría. Son los bienes que queremos tan naturalmente como la felicidad misma; también se puede decir: los que pertenecen inmediatamente a la sustancia de la felicidad. ¿Qué bienes pueden ser estos? Santo Tomás enumera: ver, recordar, saber, ser bueno[273], con lo cual apenas quiere dar una completa enumeración, aun cuando la selección no sea casual. Tres de estos cuatro conceptos significan la percepción de la realidad: vidente, sapiente, recordante. Queremos conocer la verdad a cualquier precio, aun cuando esta

sea terrible. A esto hay que añadir, ciertamente, que yo no he reproducido del todo exactamente el pensamiento de santo Tomás. Él habla en condicional: Ciertos bienes los queremos aun cuando no *produjeran* ninguna alegría, *etiamsi mulla delectatio ex his sequeretur*[274]. Pues tan esto es así, que también el conocimiento de lo temible satisface de un cierto modo el corazón humano, que incluso en este caso se puede hablar de alegría.

Pero también entonces es ella algo que se añade, algo segundo.

Si alguien, no convencido por los argumentos hasta aquí aportados, invocara a la experiencia interior y dijera: Pero nosotros no buscamos la alegría, evidentemente, como medio para otra cosa, sino como algo último, exactamente igual que la felicidad; y si la pregunta de por qué se quiere ser feliz, es sin sentido, igualmente es absurdo y francamente ridículo preguntar a alguien: ¿por qué quieres tú alegrarte?; si alguien hablara así, entonces hubiera formulado una objeción que santo Tomás casi palabra por palabra se hace a sí mismo[275]. El dice también que es «ridículo» preguntar por el motivo de nuestra voluntad de alegría. Aquí se esconde una dificultad de la que hay que hablar brevemente.

Santo Tomás responde de una manera que parece a primera vista darle la razón a la objeción: «la alegría no se busca por otra cosa, sino por sí misma...»[276] ¿Qué ocurre entonces, se pregunta uno, con la tesis de que la alegría es algo segundo? Pero no hemos dejado acabar de hablar a santo Tomás. «Por otra cosa», esto puede, dice él, significar dos cosas. Puede significar la relación de camino y meta. Y entonces se sostiene: que la alegría no es el camino hacia ninguna meta; nadie busca la alegría, «para que» suceda otra cosa; la alegría no conoce ningún «para qué» ni ningún «a fin de qué». Pero el «por» puede tener otro significado; puede significar la relación entre móvil y objeto del querer. Y así entendido es, efectivamente, buscada la alegría «por otra cosa», «a saber, por el bien, que es su objeto»[277].

Una observación al respecto. Esta última frase no dice: que esto debe ser así, sino: que así es, que así sucede, siempre que uno se alegra. Hay que mantener enérgicamente libre estos pensamientos de cualquier empequeñecimiento moralístico. «Bien» no significa ya aquí lo «moralmente bueno», que —para Kant— debe ser querido «por sí mismo». Se habla de aquella «bebida», que es satisfacción de cualquier sed. Y en el texto latino se encuentra siempre por «alegría» la palabra «delectatio», que, otra vez sea dicho, abarca ambas cosas, tanto lo sensible como lo espiritual.

Porque, por tanto, la alegría no es más que la *quietatio appetitus in bono,* la satisfacción, el apaciguamiento del ansia en el bien hecho propio; por eso siempre este bien, que se busca primeramente en la alegría, ciertamente, está «en» ella misma, no «detrás» de ella.

«Todos los seres quieren la alegría, del mismo modo que quieren lo que es bueno para ellos. Sin embargo, quieren la alegría a causa del bien y no al revés... De donde se sigue que... toda alegría sigue a un bien, y que hay una alegría que sigue a lo que por sí mismo es el máximo bien»[278].

El «máximo bien» y su consecución, esto es, la felicidad. Y la alegría es la respuesta a la felicidad.

---

266 V. más arriba *¿Qué es lo académico?,* pp. 173-211.

267 I, n, 4, 1; 4, 5, ad. 5.

268 (*) *N. del T.:* El autor traduce la palabra latina *delectatio* por *Freude.* Nosotros empleamos indistintamente la traducción de *alegría o gozo,* según convenga más al contexto, aunque siempre haciendo referencia al primitivo significado latino, que encierra las dos ideas.

269 In Eth., I, 13; nr. 161.

270 C. G., 3, 26.

271 I, II, 2, 6.

272 I, II, 2, 7.

273 «Videre, recordará, scire, virtutem habere» (In Eth., 10, 4; 2.003). Esta enumeración sigue a la de Aristóteles *(Ética a Nicómaco,* 10, 2; 1.174 a).

274 In Eth., 10, 4; nr. 2.003.

275 I, H, 2, 6, obi. 1.

276 I, n, 2, 6, ad. 1.

277 «Sic delectatio est appetibilis propter aliud, id est propter bonum, quod est delectationis obiectum» (I, II, 2, 6, ad. 1).

278 «Eo modo omnes appetunt delectationem, sicut et appetunt bonum; et tamem delectationem appetunt ratione boni, et non e converso... Unde non sequitur quod delectatio sit maximum et per se bonum; sed quod unaquaeque delectatio consequatur aliquod bonum, et aliqua delectatio consequatur eo quod est per se et maximum bonum» (I, II, 2. 6, ad. 3).

# VI

CONSEGUIR EL «BIEN UNIVERSAL»: la dificultad de considerar esto, consiste, ante todo, en que no está claro lo que aquí signifique «conseguir». Todo el mundo sabe cómo tiene lugar el «conseguir» una cosa palpable. Yo zarandeo el árbol para obtener una manzana madura; la tomo en la mano y la guardo en el bolsillo, y finalmente me la como. La pregunta precisa reza así: ¿Qué corresponde a este tomar en la mano y a este comer, cuando se trata de ganar el «bien universal», de atraparlo y de participar de él, de poseerlo y de gozarlo? ¿Cómo tiene lugar aquí la apropiación y la «incorporación»? La felicidad humana no se realiza, ciertamente, con que exista la bebida de la felicidad, *extra animam.* Debe sernos comunicada. ¿Cómo hay que considerar, por tanto, esa comunicación?

Evidentemente, tiene que considerarse de una forma que sea adecuada a la naturaleza tanto de la bebida como del bebedor. Esto es, además, el motivo de por qué toda respuesta a esta cuestión inevitablemente encierra en sí una manifestación sobre el ser de Dios, sobre la naturaleza humana y sobre la relación entre Creador y criatura, sobre temas, por tanto, que nadie comprende definitivamente. (Quien desde un principio se hace cargo de esto, ve con evidencia qué poco significan aquí opiniones particulares; antes bien, cuanto más originales son tropezarán con una mayor desconfianza).

El «bien universal» no puede adquirirse, así parece, sin que se requiera toda la fuerza de nuestra existencia interior. Incluso en el terreno de los bienes externos, hay bienes a cuya naturaleza corresponde el exigir de nosotros, para sernos verdaderamente comunicados, algo más que la mera «adquisición». «Mi jardín, decía el hombre rico; su jardinero sonreía»[279]. ¿Cómo podremos poseer una obra de arte? ¿Tal vez al comprarla o recibirla de regalo? ¿Cuándo «tenemos» nosotros algo de ella?

Alguien podría decir: el llegar a ser feliz tiene lugar como si fuésemos inundados por una monstruosa ola. El maestro Eckehart parece haber querido decir algo semejante cuando habla de la «esencia desnuda del alma», a la que le sobreviene la felicidad sin actividad propia[280], del mismo modo que el líquido se precipita en un recipiente vacío. También la cristiandad oriental parece gustar de este pensamiento. Sin embargo, hay que preguntar si no es, llevado hasta sus últimas consecuencias, un pensamiento contra la naturaleza del hombre. Ni siquiera el trago de vino material se nos comunica de

tal forma; no fluye meramente hacia dentro de nosotros, sino que nosotros lo bebemos y lo transformamos en nosotros. Quien así hable se tiene que resignar inmediatamente a la réplica; precisamente en eso se pone de manifiesto lo diferenciante del bien divino, en que él, en su inmensidad, no puede ser superado ni «asimilado» por nosotros; por eso no se habla tampoco de que nosotros recibamos en nosotros el «gozo del Señor», sino al contrario, que nosotros tenemos que «entrar» en él (*Mt.*, 25, 21).

Aquí hay que hablar de una distinción conceptual de santo Tomás, que se toma primeramente como algo enojosamente remoto. Es la distinción de felicidad «increada» y «creada» (*beatitudo increata-beatitudo creata*)[281]. Ella indica algo que no es en absoluto evidente, y al mismo tiempo algo con serias consecuencias que penetra hasta el sentimiento vital, a saber, lo siguiente: es cierto que lo que nos hace felices es la infinita e increada riqueza de Dios; pero la participación en la misma es por completo «creada», una realidad intrínsecamente humana, y *no* un avasallamiento que nos penetra desde fuera. No es solamente algo que nos sucede; nosotros mismos participamos de la forma más intensiva como operantes.

La felicidad —quiere decir esto— no puede en absoluto imaginarse como un estado meramente objetivo de la pura y, por así decirlo, ciega existencia; no es mera «propiedad», no pura pasividad ni simplemente «sentimiento»[282]. Es algo que tiene lugar en el centro vivo del espíritu.

Hemos preguntado cómo se puede hablar de una apropiación y de un consumo, cuando no se trata de una manzana, sino del «bien universal». Un primer elemento de la respuesta, que está contenido en la tradición occidental, dice: también la consecución de este bien que llamamos felicidad tiene lugar *en un obrar.* La felicidad es un operar y un quehacer del alma[283].

Pero ¿no se dijo que felicidad y bienaventuranza eran siempre un regalo? Si esto es verdad, ¿cómo puede ser entonces a la vez nuestro propio obrar? A eso ha dado una respuesta un comentador español de la *Summa Theologica* hace cuatrocientos años, que es tan sagaz como sencilla: si le fuese donada la vista a un ciego, sería aún, sin embargo, con su propia vista con lo que él vería[284]. A esto no hace falta añadir una sola palabra.

La evidencia de este pensamiento (la felicidad es obrar) resalta aún más claramente cuando se ha reconocido que está en conexión con algunos de los conceptos claves de la doctrina occidental del hombre y de la realidad en general con una estructura sin junturas, compacta, lógica.

Estos son, ante todo, los tres conceptos siguientes: En primer lugar, *felicidad significa última perfección.* Pertenece a la idea de bienaventuranza como la máxima felicidad, el «que no queda nada que desear», por tanto, que quien siempre es bienaventurado ha alcanzado el último fin. «En la bienaventuranza perfecta se perfecciona todo el hombre»[285]. En segundo lugar, *perfección significa realización*[286]. El hombre alcanza la perfección en la medida en que el proyecto, que es él mismo, se realiza y se «actualice» plenamente. Si, por tanto, felicidad significa tanto como perfección, entonces es válido: que «la felicidad ha de consistir en el acto último del hombre»[287]. En tercer lugar, *la realización tiene lugar mediante un obrar.*

Con esto no se quiere decir que solo mediante obrar y hacer se lleva a cabo algo. El sentido es más bien este: «La operación es el último acto del operante»[288], o sea: el hombre se realiza a sí mismo solo en cuanto que él obra. Naturalmente, existía él ya antes de obrar; sin esto no sería él capaz en absoluto de obrar. Esto es evidente. Pero hay una propia realización que va más allá de la mera existencia fáctica, en la que los seres vivos llegan a tener un ser real más intenso y «más real», en tanto en cuanto en que ellos obran[289]. No debería ser difícil para los alemanes, cuya lengua vernácula designa al ente como «lo real», entender esta idea del carácter dinámico del ser. La felicidad, por consiguiente, como beber de la bebida, tiene que considerarse como un obrar que excita todas las potencialidades del hombre a la suma realización.

Este es también el sentido, dice santo Tomás, de la palabra con la que la Sagrada Escritura denomina principalmente a la bienaventuranza: vida eterna. El nombre no quiere decir simplemente un interminable vivir, sino la más alta intensificación del vivir en un perfecto «obrar vital»[290] (mientras que la confusión del hacer en su contrario significa al mismo tiempo disminución de la vida, y, por tanto, muy exactamente se denomina *passio* en ambos sentidos: «pasividad» y «padecer», cuya última y definitiva forma es la muerte)[291].

A estas alturas se ha hecho posible formular precisamente la pregunta con cuya contestación ha comenzado toda la discusión, en un anticipo, cuyo alcance paso a paso ha sido el sentido de todo lo hasta ahora dicho. La pregunta que ahora, finalmente, se ha hecho formulable dice así: Si el «bien universal», cuya consecución significa la definitiva satisfacción de nuestra naturaleza, se nos da, a través de que nosotros lo recibamos *activamente;* si, en una palabra, la felicidad consiste en un obrar, ¿qué obrar debe ser este?

En primer lugar, no se trata de un obrar dirigido hacia afuera, a la consecución de un resultado en el mundo objetivo, que es lo que solo suele considerarse como obrar, según la acepción usual restringida activista. Se trata de un obrar que permanece en el propio obrar[292]. Pues el obrar no tiene lugar solo al construir, fundar, producir, luchar, matar. También el conocer, por ejemplo, es en verdad obrar, esto es, realización de un poder ser que procede del centro del principio vital. Y no es cierto que solo en la actividad dirigida hacia el mundo exterior resulte algo. También el obrar inmanente sabe de resultado y rendimiento, aunque ciertamente no aparezcan hacia afuera. Es un fruto que se desarrolla hacia dentro, como, por ejemplo, el *verbum cordis*[293], la «palabra del corazón», el fruto del conocimiento aún no hecho sonido.

Aquí se presenta la objeción de que es evidente que el hombre se siente precisamente feliz cuando él puede obrar en el mundo, configurando activamente según su propio proyecto. ¿No será, efectivamente, el hombre que construye y opera, el que ara, el jardinero; no será sobre todos los demás el artista plástico el prototipo del hombre feliz, por encima de todas las «penalidades del hacer», porque a él le es «permitido» sacar de sí un *poiema* redondo, una obra objetiva del hacer y colocarla «en el mundo»? A esto hay que decir que la distinción entre un obrar inmanente y otro que se dirige hacia afuera no significa una oposición completamente excluyente. En ese hacer hacia el

mundo no sucede solamente algo en el campo, en el rosal o en el bloque de mármol; sucede también algo en el propio operante. A la vez del «hacer» de la obra tiene lugar un obrar cuyo fruto precisamente no «sale a luz», sino que permanece en el operante, quizá principalmente como fruto del conocimiento, como «palabra del corazón», desarrollado justamente en la ocupación con la materia manejable o incluso reacia del jardín, de la arcilla o del mármol; tal vez imposible de ganar de ninguna otra manera. Y ¿no podría ser que en esta *processio ad intra*[294], en este fruto inmanente, se encontrara lo que propiamente hace feliz, que adjudicábamos con razón a aquel hacer operante?

Repitamos: el obrar, en el cual se nos da la bebida felicidad es de la especie del obrar inmanente. No puede ser otra cosa, porque solamente en él se realiza el propio operante. El hacer dirigido hacia afuera hace antes a la obra perfecta que aquel que la realiza. Pero sucede que la perfección de la obra «no da cabida... al que la produce, que tiene que retornar de nuevo a su ínfimo yo»[295].

---

279 Esta sentencia, que casi podría proceder de uno de los libros sapienciales orientales, es, evidentemente, de cuño contemporáneo. El autor no me es conocido.

280 «Beatitudo consisti in uno eodem active, in Deo; passive in anima... Beatitudo... consistit in receptione» (*Sermones de tempore,* 9 y 11. Obras alemanas y latinas, tomo IV. Stuttgart-Berlín, 1937, pp. 95 y 105).

281 I, II, 3, 1.

282 «La felicidad es un sentimiento», esta es la tesis de un pequeño escrito póstumo de Theodor Haecker: *Metafísica del sentimiento* (Rialp, Madrid, 1959). La argumentación está desde un principio gravada por un fundamental mal entendido de la *Analogía Trinitatis* de san Agustín («memoria-intellectus-voluntas»).

283 «En tanto que la bienaventuranza del hombre es algo creado, que tiene existencia en él mismo, hay necesariamente que decir que la bienaventuranza del hombre es un obrar («operatio» (I, II, 3, 2). «También Dios mismo no sería feliz si Él no se conociese y amase» (ver 29, 1).

284 Bartolomé de Medina a la I, II, 3. 2 de santo Tomás (citado en Ramírez, III, p. 76).

285 I, II, 3, 3, ad. 3. «La bienaventuranza es la última perfección del hombre» (I, II, 3, 2).

286 «Todo ser es perfecto en la medida en que está realizado» (actu) (I, II, 3, 2).

287 I, II, 3, 2.

288 «Operatio est ultimus actus operantis» (I, II, 3, 2).

289 Aquí hay que aludir a la distinción usual en la escolástica entre «actus primus-actus secundus». «Primera realidad»: este es el existir fáctico, mientras que «segunda realidad» significa que este ser existente lácticamente realiza sus posibilidades mediante actividad. «Operatio est actus secundus operantis» (1, II, 70, 1): y «actus secundus est perfectior quam actus primus» (C. G., I, 45).

290 I, II, 3, 2, ad. I.

291 Cfr. Ramírez, III, p. 78.

292 I, II, 3, 2, ad. 3.

293 I, 27, 1.

294 I, 27, 1.

295 Konrad Weiss en una carta a Katharina Kippenberg (14 de agosto de 1939).

# VII

«LA ESENCIA DE LA FELICIDAD consiste en un acto del entendimiento»[296].

En un santiamén se pone de manifiesto el reto que se esconde en esta frase con la que santo Tomás quiere dar una exacta y correspondiente respuesta a la cuestión formulada. La provocación más bien se agudiza que se atenúa con la aparentemente imperturbable indiferencia de la expresión. Y si tan pronto como se medita la frase se despierta crítica y oposición, nada más comprensible que esto. No se trata, desde luego, de una cierta situación abstracta.

¿Qué es lo que se dice? Se dice: El cumplimiento de la existencia tiene lugar al modo del descubrimiento de la realidad; toda la energía de nuestro ser tiende, en último término, a conocer. El completamente feliz, el satisfecho sin más ni más, el perfecto, este es uno que ve. Este ver produce la felicidad, la satisfacción, la perfección.

Aunque es cierto que todo esto se refiere primeramente a la «eterna bienaventuranza» (primeramente, pero no exclusivamente, de lo que se hablará detalladamente más adelante), se trata en todo caso de la última hartura de nuestra propia hambre, aunque permanezca imperceptible y de cómo concretamente tendrá lugar. Quien dice que esta hartura sucederá en la forma de un ver, dice al mismo tiempo: el hombre en vivo, histórico, «terreno», ansia en el fondo, conforme a eso, ver; él no ansia incluso estrictamente tomado, nada más que eso; él es de tal condición, que desarrolla su ser de la forma más pura como un vidente: en la contemplación.

Estas afirmaciones, cualquiera lo ve, afectan inmediatamente al fundamento de la existencia. No hay que tomarlas en el sentido de que se trata solamente de un determinado tipo humano, tal vez del «científico», del «filósofo», del *homo theoreticus.* No, se trata del *homo sapiens* en general. Y si esto es así, entonces ello significa para el hombre medio de nuestro tiempo nada menos que tiene que «cambiar su vida».

Pero ¿es esto verdaderamente así? La perfección del hombre, ¿no consiste más bien en el amor, y, por tanto, en la aplicación de la voluntad? Sobre todo, ¿quién es más feliz que el que ama? ¿No es el amor la manera en la que nosotros poseemos lo que es «bueno» para nosotros? Y ¿no sería —como le gustaba decir a Duns Scotus[297]— un *perversus ordo,* una inversión del orden si se quisiera amar para conocer?

Tales argumentos expresan una verdad a la que nadie, así parece, es capaz en serio de contradecir. También santo Tomás reconoce su peso, y ha formulado su tesis expresamente con vistas a esta objeción. El no la silencia precisamente; no te importa mucho defender dialécticamente una opinión especial. Antes bien plantea él mismo el argumento contrario, y al reconocerlo en esta forma, lo añade a su propio pensamiento como un enriquecimiento. (En ninguna otra cosa se manifiesta y se acredita desde siempre la verdadera superioridad del espíritu). Esto, ciertamente, no quiere decir que aquella frase sobre la esencia de la felicidad tal vez no se haya de tomar tan literalmente como en un principio parecía. Sucede exactamente lo contrario. La frase tiene un sentido tan decisivamente exclusivo, que su aclaración aún agudiza las consideraciones de que aquí se absolutiza un aspecto parcial, que se rebasa la medida, etc. Cuando uno, por ejemplo, dice: «Conocer lo verdadero y amar lo bueno, en eso consiste la felicidad» (nada menos que Hugo de san Víctor ha escrito esto[298]), entonces se debería pensar que nadie puede negar que con eso se ha encontrado la verdad de un modo indiscutible e irrebatible. Santo Tomás es ese nadie. La frase solamente tiene sentido, diría él, si se toman las palabras en un sentido amplio; tan pronto como quiera ser entendida como precisa afirmación es falsa. «Si uno entiende lo que integra esencialmente la felicidad misma, entonces digo yo: es imposible que pueda consistir en un acto de la voluntad»[299]; ella consiste en conocer y en nada más. Estos pensamientos los ha formulado santo Tomás muchas veces, a menudo con una intensidad que es desacostumbrada en sus escritos[300]. Sin embargo, se malograría el fruto de la idea, aquí ya expuesta, si se quisiera interpretar esto como un celo por un «descubrimiento» personal del autor y por lo especial de una «teoría» propia. (¿A quién podría interesar esto más que al erudito especialista?). Pero para santo Tomás se trata de expresar una sabiduría que está presente ocultamente en la gran tradición, siempre amenazada de olvido, basada en la cual viene a la luz también el relativo derecho a las opiniones especiales. De lo que aquí se trata es nada menos que de la estructura interna de la naturaleza humana, del espíritu en general y de la realidad en suma. No se trata, por tanto, de otra cosa que de lo que a la razón del hombre que busca la sabiduría, la *philosophia,* en todo tiempo ha mantenido en vilo como la última cuestión.

Pero ¿qué es lo que puntual y exactamente se afirma cuando santo Tomás dice: la felicidad se da como un conocer? Ello se manifiesta claramente en una sola frase, con la que responde a una de las objeciones que él mismo se hace. La objeción se refiere a una frase de san Agustín en su libro sobre la Trinidad; es una frase de una contundente sencillez, a la que solo los muy grandes parecen atreverse: *Beatus est, qui habet omnia quae vult,* «feliz es quien tiene todo lo que quiere»[301]. Pero de esto se sigue, dice la objeción, que no se puede hablar de la esencia de la felicidad sin hablar de la voluntad[302].

Es imposible contestar a esta objeción sin que necesariamente se toque el núcleo de la cuestión. ¿Qué dice, por consiguiente, santo Tomás a esto? En primer lugar, acepta él expresamente la frase agustiniana a la que además imperceptiblemente le da una más precisa redacción: «Quien tiene todo lo que quiere es feliz a causa de que él tiene lo que

quiere»[303]. Pero entonces sigue en una concisa frase subordinada la propia respuesta; la formulación es tan poco llamativa, que posiblemente el propio adversario a primera vista no nota el hecho de su completa derrota. El argumento es tan sorprendente como mortífero: «...él es feliz a causa de que él tiene lo que él quiere, *el cual tener, sin embargo, sucede por un acto distinto del acto de la voluntad»*[304]. Es cierto que la felicidad consiste, se dice, en tener todo aquello que la voluntad pueda querer, consiste en posesión del «bien universal». *Pero* ¡este tener, poseer, caber en suerte, es otra cosa que un querer! La pregunta con ello planteada dice exactamente formulada, así: ¿En qué consiste el tener el *bonum universale,* hacia el que tiende nuestra naturaleza con toda la energía que habita en ella? ¿Cómo tiene lugar este tener, cómo sucede, qué aspecto tiene? Como fácilmente puede verse, esta frase es idéntica a esta otra: ¿Cómo tiene lugar la felicidad (como beber)? A eso responde santo Tomás: el tener sucede como conocer; el conocer es el tener. Dicho de otra manera: «La esencia de la felicidad consiste en un acto del conocimiento».

De nuevo puede en este punto mencionarse la frase del escolástico español, cuya precisión lingüística ya una vez nos valió: «La vida feliz —así se dice en su *Comentario a la Summa Theologica*[305]— no significa amar lo que se posee, sino poseer lo que se ama». Pero la posesión de lo amado, esta es la tesis de santo Tomás, tiene lugar en un acto de conocimiento, en ver, en mirar, en la contemplación.

Pero esto no lo dice solamente santo Tomás. Lo mismo dice también san Agustín, que precisamente en este punto pasa como su adversario[306], y al que todos los voluntarismos suelen invocar como a su gran antepasado —en la medida en que a ellos les importa una legitimación desde el punto de vista de la tradición cristiana.

Cuatro frases de la obra de san Agustín pueden alegarse aquí; ellas están en representación de muchas similares: «Tener no es otra cosa que conocer»[307]. «¿Qué quiere decir ser feliz sino esto: poseer algo eterno conociendo»?[308]. «Siempre que tú también te afanas, te afanas por esto, para ver»[309]. «Todo nuestro premio es ver», *tota merces nostra visto est*[310].

En esta concordancia entre santo Tomás y san Agustín, que puede no ser presumible según la acostumbrada imagen, se manifiesta en qué manera pertenece al acervo común del espíritu occidental este pensamiento que se ha desarrollado sobre la esencia del conocer.

Se ha hablado de que la total energía de la naturaleza humana ha sido entendida por los antiguos como hambre. Hambre, ¿de qué? De ser, de íntegro ser real, de plena realización; todo lo cual juntamente, sin embargo, no es alcanzable en la aislada existencia del sujeto, sino únicamente mediante la apropiación de la realidad cósmica. El hambre se dirige hacia el mundo real, es decir, hacia la totalidad del ser, hacia todo lo que existe. Nos hemos acostumbrado, por una forma de pensar «ideal» producida de intento, a tomar esta doctrina demasiado metafórica y «espiritualmente», y con ello a falsear o también, simplemente, a hacer desaparecer su sentido afirmativo. Detrás de tal «idealización» se esconde, sin duda, bastante a menudo una postura de principio, a saber,

de no querer admitir que el hombre, como ser espiritual, es, en resumidas cuentas, un necesitado. En verdad que no puede ser entendido el empleo del concepto de hambre en sentido lo suficientemente literal y drástico. El hombre quiere, en tanto que existe espiritualmente, hartura por medio de realidad; quiere «tener» realidad; tiene hambre de «la totalidad», de la abundancia sin más ni más. La vehemencia de este hambre es de tal fuerza, que habría de ser llamada «desesperada», si no se pudiese esperar ninguna satisfacción.

La antigua metafísica, se ha dicho, se mueve particularmente por esta única pregunta: ¿cómo se ha de alcanzar la realidad, cómo se logra y se participa de ella, cómo puede ser atrapada, apropiada, incorporada, poseída como propiedad? Es la pregunta sobre la posibilidad de una «conquete de l'être», de la conquista de lo real[311]. Y la respuesta es: conocer, conocer intelectual. Para santo Tomás, como para san Agustín, conocer es esencialmente enseñoreamiento del mundo y apoderamiento de realidad[312]. El conocimiento es, según su naturaleza, tener; no hay ninguna forma del tener en que lo tenido se apropie más intensamente. En santo Tomás se encuentra varias veces la frase[313] de que conocer es «la más noble forma del tener»; pero esto ha de añadirse cuanto antes, no tal vez porque ello tiene lugar de la forma más «espiritual»; esto es, de nuevo, un error «ideal», en el que casi obligadamente de entrada caemos. Sino que el conocer es «la más noble forma del tener», porque no hay otra forma de tener en el mundo que sea en tal alto grado tener. El conocimiento no es solamente apropiación, con el resultado «propiedad» y «ser propietario». Es asimilación en el más exacto sentido, en que el mundo objetivo, en cuanto que es conocido, llega a ser el propio ser del que conoce. Esto distingue, a saber, los seres que conocen de los que no conocen en que esto no tiene nada fuera de sí mismos, mientras que el que conoce tiene parte en el ser ajeno, al conocerlo, esto es, al introducirlo en sí y, como se expresa santo Tomás, al poseer la «forma» del ser ajeno[314]. Lo material tiene límites cerrados; no es accesible ni penetrable para lo otro. Pero «ser un ente espiritual» quiere decir ser y permanecer uno mismo y al mismo tiempo admitir y transformar en sí la realidad del mundo. En el lugar que ocupa una casa o un árbol o una pluma de escribir no puede ninguna otra cosa material estar presente. Pero donde está el espíritu, allí tiene a la vez sitio la totalidad de las cosas, porque es «posible que en un solo ser tenga existencia la perfección de todo el universo»[315]. Aquí tiene también cabida la gran frase de Aristóteles que ha llegado a ser proverbial en Occidente: «El alma es en cierto modo todos los seres, *anima est quodammodo omnia*»[316].

Otra vez: La felicidad tiene lugar en un acto del conocer, porque no hay otra forma más perfecta por la que verdaderamente nos pueda ser dado el «bien universal», como todo lo real en general.

Tras una tal aclaración qué dudosa se vuelve la acostumbrada oposición de «conocimiento» y «vida», como si el conocimiento fuese otra cosa que vida, un mero fenómeno accesorio, en el mejor de los casos una especie de música de acompañamiento, tal vez un obstáculo de la vida «verdadera»; como si no fuera él mismo «lo más perfecto de la vida», *perfectissimum quod est in vita*[317]; como si en

verdad no nos apoderáramos únicamente en el conocimiento, en la forma del más vivo coger y «asimiento», de nuestra verdadera riqueza.

Ciertamente, cuando se está tratando con este último pensamiento durante algún tiempo, entonces puede ocurrir que, en un despreocupado releer, le penetra a uno igual que un rayo en el alma una frase como la siguiente: «Esta es la vida eterna, que ellos te *conozcan* a Ti...» (*Io.,* 17, 3).

---

296 «Essentia beatitudinis in actu intellectus consistit» (I, II, 3, 4).

297 Duns Scotus creía ver en esta frase una cita de la obra de Anselmo de Canterbury. Cfr., además, P. Rousselot: *L'intellectualisme de Saint-Thomas.* París, 1936, p. 48.

298 Migne: *Patrología latina,* 175, 1.065.

299 I, II, 3, 4.

300 «Manifesté apparet...» (I, II, 3, 4). «Manifesté ostenditur...» (C. G., 3, 26).

301 San Agustín: *De Trinitate,* 13, 5.

302 I, II. 3, 4, obi. 5.

303 I, II, 3, 4, ad. 5.

304 «...quod quidem est per aliud quam per actum voluntate» (I, II, 3, 4, ad. 5).

305 Bartolomé de Medina (citado en Ramírez, III, 176).

306 Por ejemplo, dice Etienne Gilson que san Agustín defiende en su doctrina de la felicidad el «primado de la voluntad» *(Introduction á Vétude de Saint Augustin.* París, 1929, pp. 1-11). Por el contrario, habla F. Cayré (La *contemplation Augustienne.* París, 1929, p. 251 y ss.) del «intelectualismo» de san Agustín, quien nunca pensó la frase «Dios es el Amor», separada de la otra frase, «Dios es Luz».

307 «Nihil aliud est habere quam nosce» (*Ochenta y tres cuestiones*, 35).

308 *Ibidem*, 33, 1.

309 In Psalmus 90, 2.

310 *Sermones,* 302 (Migne: *Patrología latina,* 39, 2.324); además *De Trinitate,* I, 9. También santo Tomás cita esta frase muy a menudo, por ejemplo, Ver., 14, 5, ad. 5; Quol., 8, 19, obi. 3.

311 Rousselot: *L'intellectualisme,* p. XVI.

312 «L'intellection... est, pour Saint Thomas, essentiellement captatrice d'être et non fabrication d'énoncés» (Rousselot: *L'intellectualisme,* p. XVII).

313 In De Causis, 18; análogamente, 4, d. 49, 3, 5, 1, ad. 2.

314 I, 14, 1.

315 Véase 2, 2.

316 *Sobre el alma*, 3, 8; 431 b.

317 En Met., 12, 8; nr. 2.544. Rousselot denomina al conocer «action vitale par excellence» *(L'intellectualisme,* p. 7).

# VIII

¿NO ES TODO ESTO, al fin y al cabo, «intelectualismo», una supervaloración del papel que le corresponde al conocer en la totalidad de la existencia? ¿No se menosprecia o desconoce la significación de la voluntad y del amor? Aquí tan solo sirve una cosa: «tomar los objetos puramente» (como se dice en una sentencia de Goethe) y examinar con atención los argumentos.

El núcleo del querer y del amar es respuesta afirmativa. Y en el fondo hay dos maneras, dice santo Tomás[318], de manifestarse esta afirmación: anhelo y gozo. Anhelo: apetecer, ansiar, pretender, querer algo, *motus ad finem;* esta es la manifestación del amor, antes de llegar a poseer el objeto amado. Gozo: embeleso, fruición, felicidad, *fruitio, delectatio;* esta es la manifestación del amor, que ha participado ya del amado. Pero el propio acto de la participación no tiene lugar, evidentemente, ni de una ni de la otra forma, ni en el ansia, ni en el gozo. ¿Quién podría negar esto? No es, ciertamente, el ansia lo que nosotros ansiamos. Lo últimamente querido no puede ser querer de nuevo[319], porque todo movimiento busca la quietud[320]. (Pero la quietud no está en el querer, sino en el conocer[321]). Siempre y necesariamente es otra cosa distinta de un acto de la voluntad y del amor, mediante lo cual se le hace presente y partícipe a la voluntad lo pretendido y amado; así se dice en la *Summa Theologica*[322]. Pero ya sabemos qué es esta «otra cosa»: esta otra cosa es el conocer.

Ciertamente, que el conocer tiene muchas formas y grados. Está claro que no se nos hace partícipes y presentes propiamente de la realidad en el mero tener conocimiento, en el simple «saber de algo», en el sucinto inferir de una conclusión. Esto es válido en un sentido total solamente para la más alta forma del conocer, y esta es: ver, mirar, contemplación. De esto habrá que hablar aún. Pero de todas formas es también el ver «un acto de conocimiento». Y así permanece intocablemente válido el que la posesión y la presencia de lo que nosotros amamos tiene lugar en la forma del conocer.

Parece que el lenguaje humano no dispone en absoluto de otra palabra que tan exactamente pudiera expresar lo que propiamente sucede cuando «realizamos» la presencia, el estar presente de otra cosa lo tenemos ante los ojos, lo vemos. Todas las otras palabras son metáforas espaciales (existencia, presencia, proximidad, comprensión) o proceden del terreno del sentido del tacto (palpabilidad, disponibilidad, tocar); y esto

quiere decir que se quedan en lo externo. Un informe de prisioneros de los últimos tiempos nos cuenta una conversación entre dos soldados, los cuales, echados en el jergón, se preguntaban uno a otro y a sí mismos mediante qué propiamente son los hombres felices. Su respuesta es: Ser feliz quiere decir tanto como estar junto con los que se ama[323]. No hay duda alguna que para estos hombres estar juntos significa solo una cosa: volver a ver.

Hay que recordar también aquí la expresión bíblica que designa la unión del hombre y la mujer como un recíproco «conocer»[324]. Este nombre no es en modo alguno una «paráfrasis». Antes bien se podría decir lo contrario. La denominación expresa, remontándose a la significación primitiva de la palabra hebrea, insuperable y exactamente la verdad de la cuestión. El sentido originario significa: un inmediato estar uno junto a otro, la más íntima presencia[325]. (Pensemos un momento lo que esto significa: En busca de una justificación para designar con el nombre de «conocimiento» el hecho de estar presente, manifiesta de improviso que, al contrario, desde hace mucho tiempo, desde el principio, «conocimiento» significa «estar presente». En el terreno de la etimología se está siempre en las proximidades de la tautología).

Sin duda, a través de lo dicho se aclara del todo aún otra cosa, sobre todo mediante aquella bella formulación de «estar juntos con los que se ama»: No es ya el mero ver (tener, poseer, ser partícipe) en sí, mediante lo cual se es feliz. Feliz es quien ve *lo que él ama.* Es solo la presencia de lo amado lo que hace feliz. Es decir, sin amor no hay felicidad; donde no hubiese un destello de consentimiento y de respuesta afirmativa no habría siquiera la posibilidad de felicidad ni en la forma de ver ni de ninguna otra forma. El amor es el presupuesto indispensable de la felicidad. (Por supuesto, el que no ama no es desgraciado. Ser desgraciado no consiste en otra cosa sino en no poseer lo que se ama. Incluso el dolor del condenado es dolor por la separación de lo aún siempre fijamente amado). El amor, por tanto, es necesario para la felicidad; pero él no es suficiente. Solo la presencia de lo amado hace feliz, y esta se realiza mediante la facultad actualizadora del conocer.

Puede, sin embargo, muy bien ocurrir que la misma facultad de ver solo a través del amor se encienda en su completa realización. «Donde está el amor, allí está el ojo», *ubi amor, ibi oculus.* (¿Quién no atribuiría, por cierto, esta frase a san Agustín? Pues procede de los *Comentarios a las Sentencias* del joven santo Tomás de Aquino[326]). Se quiere decir que hay cosas en las cuales solo el amante repara; pero, ante todo, que al amante le corresponden bienes que a cualquier otro se niegan; lo que, por cierto, no quiere decir nada más que a él le están abiertas mayores posibilidades de felicidad que a cualquier otro. No obstante, lo que puede ser apreciado por su ojo en virtud del amor: el obrar del ojo es ver y no amar. A estas alturas se hace más claro el contorno del concepto «contemplación». Contemplación es, pues, no simplemente una forma de conocer junto a otras. Lo característico suyo no reside solamente en una especialidad del proceso del conocer mismo. Lo que marca y distingue a la contemplación es más bien esto: es un conocer encendido por el amor. «Sin el amor no habría contemplación»[327].

La contemplación es un percibir amante. Es visión del amado.

318 I. II, 3, 4.

319 «Ultimus... finis hominis est id, quod est primo desideratum. Non autem potest esse quod primo volitum sit actus voluntatis» (Quol., 8, 19).

320 «Multo minus motus est finis...» (Comp. theol., 1, 107).

321 I, 81, 1.

322 «Oportet igitur aliquid aliud esse quam actum voluntate, per quod fit finis praesers volurtati» (I, II, 3, 4).

323 Helmut Gollwitzer: «...e ir a donde tú no quieres». Munich, 1952.

324 Por ejemplo: *Gen.,* 4, 1; 4, 17; 4, 25; *Lc,* 1, 34.

325 «Este es, evidentemente, el primitivo significado del verbo hebreo «conocer»: estar en contacto inmediato» (Martin Buber: *Imágenes del bien y del mal.* Colonia y Olten, 1952. p. 24).

326 3, d. 35, 1, 2, 1.

327 «Sans l'amour la contemplation n'éxisterait pas» (H. A. Montagne: «La contemplation mystique». *Revue Thomiste*, 2 (1919). p. 90.

# IX

LAS PALABRAS LATINAS *contemplatio, contemplari* corresponden a las griegas *theoria, theorein*[328]. A estas palabras precedentemente acuñadas han sido hechas corresponder por Cicerón, Séneca y, sin duda, por muchos otros desconocidos, en cumplimiento de aquel vasto proceso de traducción que caracteriza la primitiva historia del oeste latino, del Occidente.

*Theoria* designa adhesión a la realidad puramente receptiva, enteramente independiente de todo propósito «práctico» de la vida activa. Puede designarse esta adhesión como «desinteresada»; si con ello no se excluye otra cosa que aquella intención dirigida a utilidades y conveniencias. Por lo demás hay aquí de la forma más decisiva intereses, participación, atención, finalidades. *Theoria* y *contemplatio* apuntan —sin duda *exclusivamente*— con toda su energía a que la realidad percibida se haga evidente y clara, que se muestre y revele; tienden a la verdad y a nada más. Este es un primer elemento del concepto «contemplación»: silenciosa percepción de realidad.

Un segundo elemento es el siguiente: Contemplación es un conocer no pensante, sino mirante. No corresponde a la *vatio,* a la felicidad del pensar silogístico y demostrativo, sino al *intellectus,* a la potencia de la «simple mirada»[329]. Mirar es la forma perfecta del conocer sin más ni más. Pues mirar es el conocimiento de aquello que está presente y actual exactamente igual que el ver sensible. Por el contrario, pensar es la más ínfima, por así decir, «impura» forma del conocimiento. Pensar es conocimiento de lo ausente o incluso solo esfuerzo para tal conocimiento: el objeto se infiere a base de otra cosa, que la que está inmediatamente presente al espíritu; pero aquel objeto no se muestra como él mismo. Santo Tomás dice que la certeza del pensar se apoya en lo que nosotros inmediatamente vemos; pero la ineludibilidad del pensar se basa en el fallo de la facultad de intuir[330]. La facultad de pensar es una forma imperfecta de la facultad de intuir[331]. Contemplación es, por tanto, intuir, esto es, una forma del conocimiento, que no se mueve hacia su objeto, sino que descansa en él. El objeto está presente, de la misma forma que para el ojo está presente un rostro o un paisaje, en cuanto que la mirada «reposa en él». No hay en el contemplar la «tensión futura»[332], el anhelo dirigido al futuro, que corresponde a la naturaleza del pensar. El que contempla ha encontrado lo que busca el que piensa; está presente y «ante los ojos». Pero la

actualidad, la presencia, se pueden cambiar en un momento en la significación de «presente», que es el «tiempo» verbal de la eternidad[333].

Aún hay que mencionar un tercer elemento: En la tradición se designa la contemplación como un conocer acompañado de admiración[334]. En la contemplación aparece un *mirandum,* es decir, una realidad que causa admiración, en la medida en que aunque inmediatamente contemplada, sobrepasa nuestra comprensión. Admirarse solo puede quien no ve aún la totalidad; Dios no se admira[335]. Es característico de la contemplación terrena que se le añada este desasosiego a causa de lo inalcanzable. Prescindiendo completamente de la «perturbación», derivada de las necesidades de la vida corporal, que son igualmente inevitables y al mismo tiempo salvadoras, no puede ser de otra forma el que en medio del descanso del contemplar apremie una llamada silenciosa hacia un descanso infinitamente aún más profundo, incomprensible, «eterno». Esta es la «llamada de lo perfecto a lo imperfecto, que llamamos amor»[336]. El tiende al encuentro de aquel otro amor, del cual hemos dicho que era lo diferenciativo de la contemplación, el ser encendida por él.

---

328 Ludwig Kerstiens: *Cognitio speculativa.* Investigaciones sobre la historia y significación del concepto antes y en santo Tomás de Aquino, 1951 (Tesis doctoral de Münster, no publicada).

329 «Intellectus et ratio differunt quantum ad modum cognoscendi, quia scil., intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio vero discurrendo de uno in aliud» (I, 59, 1, ad. 1).

330 «Certitudo rationis est ex intellectu; sed necessitas rationis est ex defectu intellectus» (II, II, 49, 5, ad. 1). «Ex imperfectione intellectualis naturae provenit ratiocinativa cognitio» (C. G., 1, 57) (8).

331 «Manifestum est quod defectivus quídam intellectus estratio» (C. G., 1, 57) (8).

332 Dietrich von Hildebrand: *Nuestra transformación en Cristo* (Rialp, Madrid, 1955, 2.ª ed.).

333 In Joh., 1, 1. Santo Tomás de Aquino: *El Verbo.* Editorial Kosel. Munich, 1955, p. 27.

334 Garrigou-Lagrange: *Mistica y perfección cristiana.* Augsburgo, 1927, p. 146. «Prima et maxima contemplatio est admiratio maiestatis» (San Bernardo de Claraval: *De consideratione,* libro 5, último capítulo). «Admiratio est actus consequens contemplationem sublimis veritatis» (II, II, 180, 3, ad. 3).

335 C. G., 4, 33.

336 Paul Claudel en una carta a Jacques Rivière de 23 de mayo de 1907. P. Claudel y J. Rivière: *Correspondencia* (1907 a 1914). Edit. Kösel. Munich, 1955.

# X

«CONTEMPLACIÓN TERRENA», HEMOS DICHO. Esta locución designa con bastante exactitud el asunto del que precisamente tenemos que tratar. Es cierto que en ella se presenta unido algo casi incompatible —si contemplación quiere decir que a nosotros nos cabe en suerte «el bien universal» en la forma de un tener intuitivo; y no se puede, ciertamente, hablar aisladamente de «contemplar»—; quien menciona el «beber», no puede silenciar la «bebida». ¿Cómo puede, por tanto, ser posible la contemplación terrena si al hombre de aquí abajo le está impedido «ver a Dios»? La expresión de la contemplación como la mayor felicidad humana, ¿no se refiere en definitiva a la bienaventuranza *eterna* y a nada más? Y en este punto aparece lo peculiar de la doctrina occidental sobre la «vida contemplativa»: el responder a esta pregunta tenazmente con un no. Precisamente hay que intentar comprender esta negativa.

El que la definitiva satisfacción mediante la bebida de la felicidad tiene lugar al otro lado de la muerte, al ser mirado Dios «cara a cara», es ciertamente una irrebatible e intocable verdad en toda la tradición. Santo Tomás dice que este mirar, que él además igualmente designa con el nombre de contemplación, integra la eterna bienaventuranza no solamente del hombre y no solamente de los ángeles, sino también la bienaventuranza del mismo Dios, y que esta es la opinión no solo de los «filósofos», sino de los «santos» también[337].

Pero siempre ha sido entendida esta afirmación escatológica, que habla del último fin de las cosas, de tal forma que encierra al mismo tiempo una doctrina antropológica respecto a la naturaleza del hombre y a su existencia histórica. Ante todo tenemos que tratar de esta doctrina; con lo cual sabemos muy bien que sin aquella otra afirmación nunca sería esta tan claramente imaginada y desarrollada o ni tan siquiera conservada.

Al denominar la última perfección del más allá con la palabra «visión» *(visio),* se dice con ello que también el hombre de aquí es un ser que en último término ansia ver. De ello ya hemos hablado. Pero en el concepto de una contemplación terrena se oculta una afirmación más exacta, que brota del mismo. Un elemento de este concepto también se ha mencionado ya. Una contemplación de tal índole, hemos dicho, hay que describirla como un descansar mirante de la mirada interior, que, no molestado por nada extraño, está perturbado, no obstante, desde el interior por la exigencia de un descanso más

hondo, pero inalcanzable; como una satisfacción que no quiere «otra cosa» y que, sin embargo, no es ella misma suficiente, porque sobre ella se presiente una satisfacción aún más completa, pero a una distancia insuperable. Se dice además que en esta existencia terrena tendría que haber una visión de «totalidad», de la suma de todo lo que es «bueno» para nosotros, un conocimiento de Dios, por tanto, que no sea ni inducción racional ni simplemente fe. «La felicidad humana no consiste en el conocimiento de Dios, tal como tiene lugar en la demostración»[338]. Pero de igual modo la fe, precisamente porque ella es por definición no-ver, «antes bien excita el ansia que la satisface»[339]; también el conocimiento de la fe es conocimiento de lo ausente[340]. Pero la contemplación, incluso la terrena, es capaz, porque ella descubre inmediatamente la presencia de Dios, de satisfacer al hombre más que cualquier otra cosa; ella es la forma bajo la cual nos cabe a nosotros en suerte lo máximo de felicidad que está en condiciones de contener y de soportar la existencia corpóreo-histórica. «La bienaventuranza imperfecta, tal como puede ser poseída en esta vida, consiste primera y principalmente en la contemplación»[341], en la contemplación terrena, por consiguiente. Y «hasta donde se extienda la contemplación, se extiende la felicidad»[342].

En esta idea, sobreentendida o presuntamente, hay varias cosas presentes que no son evidentes sin más. Sobreentendido está que al hombre de aquí abajo le es totalmente posible un conocimiento contemplativo, un ver espiritual, una «intuición intelectual»; que su modo de asegurarse la realidad no es exclusivamente pensar, esfuerzo discursivo, «fatiga del concepto», «trabajo del espíritu». Está sobreentendido que se da la vacación de la «simple intuición». Ya se sabe que no es esto un supuesto en modo alguno incontrovertido. Quien lo impugna es imposible que pueda ratificar ni aceptar la idea de una contemplación terrena. Indudablemente es necesario admitir que esto es una cosa rica en consecuencias, cuya actualidad alcanza hasta la realidad política. Por ejemplo, la inhumanidad del mundo del trabajo totalitario estriba en que el hombre es considerado como «trabajador» hasta en lo profundo de su existencia espiritual, para el cual existe desde luego la pausa, pero no el descanso[343]. Aún otra cosa se supone, a saber: que no solamente el *acto* de la *visio* del más allá tiene una prefiguración terrena, una prefiguración «incoactiva», sino que también tendría que sernos participado de alguna forma el correspondiente *objeto,* la bebida de felicidad en la contemplación terrena, en un, como siempre, apropiado beber. Esto significa: Dios está presente en el mundo; puede «ponerse ante los ojos» de la mirada dirigida a lo profundo de las cosas. Sobreentendido está por tanto que la realidad es creación y por consiguiente que Dios no está «fuera del mundo», no es un *Deus extramundanus,* sino la causa eficiente de todo lo que existe. El cristiano sabe aún de otra posibilidad completamente distinta de la «visión» de Dios en medio del mundo histórico. Para él significa la contemplación terrena ante todo: que detrás de lo inmediatamente percibido y en ello mismo se hace visible el rostro del Verbo divino hecho hombre.

Pero, con todo, aún no se ha dicho nada de en qué forma concreta se realiza la contemplación terrena.

Por un momento se podría intentar distinguir varias formas fundamentales: la contemplación religiosa, la poética, la filosófica, etc. Pero en seguida se pone de manifiesto que esto no dice demasiado. No solo aparece lo común como más decisivo que las diferencias, sino que hay que preguntar si en realidad existen diferencias esenciales. Ante todo, no existe la distinción entre contemplación religiosa y no religiosa. Esto se explica en cierto modo forzosamente.

Un conocer que ama, visión del amado: esto es lo esencial de la contemplación, hemos dicho. Naturalmente esta es una fórmula abreviada que puede ser mal interpretada. Desde luego, siempre que tiene lugar una «visión del amado», se da satisfacción y felicidad. «Cuando yo profundamente calmado por tu vista...», así empieza una de las más bellas poesías de amor alemanas. Sin embargo, este mirar no es necesariamente ya contemplación. Debe aún añadirse algo. Solamente cuando el amor se dirige a la infinita satisfacción divina, que empapa todo lo real desde su base, y cuando ese amado se muestra a la mirada del alma, en un mostrarse totalmente inmediato, sin esfuerzo, totalmente sosegado (y no obstante perturbado desde dentro), aun cuando sea por un tiempo no más largo que la duración de un relámpago, solo entonces se da la contemplación en todo su sentido, pero también siempre entonces. Quien acepte esto, que puede ser algo así como una definición, no puede ser al mismo tiempo de la opinión de que hay una forma no religiosa de la contemplación.

Lo común en todas sus formas especiales es el dirigirse amante, ansiante, afirmante hacia la felicidad, que es como decir Dios mismo y que es la finalidad de todo lo que sucede en el mundo[344]. Lo común es una dedicación cuyo *ímpetus* surge del centro esencial del hombre, se alimenta de la energía de toda la naturaleza humana y arrastra todas sus fuerzas en su dinámica. En ello se junta el poder natural del ansia de felicidad con los hallazgos de todos los sentidos, con el juego del talento inventivo, con los conocimientos de la razón y con los bienes regalados tanto de la fe como de la nueva vida sobrenatural. Sin este amor, que se dirige a este objeto, no se da una propia contemplación. Solo mediante este amor llega la contemplación a satisfacer el corazón humano con la experiencia de la más alta felicidad.

Esto es, por tanto, lo común en toda la contemplación, lo que cubre las diferencias, que tal vez se pudieran trazar. Siempre se requieren y están en juego las fuerzas del ser humano. ¿Quién, acaso, calificaría como puramente religiosa la contemplación que se supone encierra el *Canto al sol* de san Francisco de Asís o los versos de san Juan de la Cruz? ¿No es al mismo tiempo poética y también filosófica? Sin embargo, esto es verdad: su punto de inflamación se encuentra notoriamente en la meditación de los misterios divinos y en la oración. Pero ¿quién podría negar que también existen otras fuentes e impulsos para la contemplación?

Precisamente esto es, creo yo, lo especialmente notable en la vieja doctrina de la contemplación, el que la percepción, que produce la felicidad, de la satisfacción divina es capaz de inflamarse sin más ni más ante todo lo que encuentra, incluso ante el motivo

más nimio. Quien considera esta doctrina cuidadosamente, llega a una conclusión casi sorprendente, ciertamente desconcertante, que parece contradecir todo lo que se ha convenido en creer por los hombres contemporáneos. Llega al convencimiento de que la contemplación se ha de dar entre los hombres con mucha más frecuencia de lo que parece; de que sus características decisivas pueden ser realizadas sin que el concepto y nombre de «contemplación» necesite conocerse en lo más mínimo. Una vez descubierta esta pista, aparecen siempre nuevas formas de realización.

Hay que hablar aún un poco más de tales formas más ocultas de contemplación, mientras que de su forma religiosa, en sentido estricto, no hay que hablar aquí con detalles. Aun cuando no hubiera sobre este asunto una literatura variada y excelente[345], no me correspondería a mí justamente hablar detalladamente de ello. Por el contrario, con las otras formas de la contemplación terrena ocurre que están necesitadas de una consideración más atenta; casi estaría por decir que ellas necesitan aliento. Nos es necesario asegurarnos expresamente de que a muchas experiencias que pueden acontecemos en medio de lo diario debe aplicarse con razón todo lo encomiable que desde siempre justamente se ha dicho de la contemplación. Y también necesitamos la confirmación de que debemos entender y tomar lo que hace feliz de tales experiencias como lo que en verdad es: como presentimiento y comienzo del gozo perfecto[346].

Ante todo hay un modo contemplativo de ver las cosas de la Creación. Me refiero a las cosas sensibles al ver con los ojos; pero también al oído, al olfato y al gusto, a todo tipo del comprender, pero al ver sin duda ante todo.

Quien, tras vehemente sed, bebe finalmente, y entonces, al sentir el frescor hasta en las entrañas, piensa y dice: ¡qué cosa más estupenda es el agua fresca!, ese ha dado ya un paso, lo sepa él o no, hacia aquel «ver del amado», en que consiste la contemplación. ¡Qué magnífica es el agua, la rosa, el árbol, la manzana, el rostro humano! —esto no acostumbra a ser dicho por un corazón vivo sin haber en ello un algo de un consentimiento que va más allá de lo primeramente dicho y alabado y toca el origen del mundo—. ¡Quién no habrá alguna vez «visto», al mirar en medio del ajetreo diario de improviso a la cara de su hijo que pregunta, en el mismo momento, que todo lo que existe es bueno, amado y digno de ser amado, amado de Dios. ¡Pero tales certidumbres, en el fondo, solo significan una cosa y siempre la misma: el mundo está equilibrado, todo converge a un fin; en el fondo de las cosas hay —a pesar de todo— paz, salvación, gloria; nada ni nadie está perdido; «Dios mantiene el principio, el medio y el fin de todas las cosas»[347]. Tales certidumbres, no pensadas sino contempladas, de la divina fundamentación de todo ser pueden comunicarse a nuestra mirada, incluso cuando ella está dirigida hacia las cosas más sin brillo, con tal de que sea solamente una mirada encendida por el amor. Pero esto es, en sentido estricto, contemplación. Y siempre nos deberíamos atrever a llamarla así.

De tal clase de contemplación ante el mundo creado se alimenta incesantemente toda verdadera poesía y todo verdadero arte, cuya esencia es ser bendición y alabanza, que sobrepasa toda queja. Y nadie que no sea capaz de esta contemplación es capaz de escribir de forma poética, es decir, de comprender en el único modo atinado. La

indispensabilidad de las bellas artes, su necesidad vital para el hombre consiste ante todo en que mediante ellas permanece no olvidada y en marcha la contemplación de la Creación.

En este punto será quizá conveniente hablar del diario que ha dejado Gerard Manley Hopkins[348]. El está lleno de testimonios de contemplación terrena; casi no se habla en él de otra cosa. Este escritor, una figura aquilea, arrebatadora, de la más alta delicadeza espiritual, ha dedicado una atención apasionada a las «formas interiores» del mundo visible; no a causa de la acribia de una descripción realística, sino para percibir y participar de la riqueza multiforme de las obras divinas.

Así habla él de la llama, «más luminosa y más lisa que el cristal, la seda o el agua», que «tremolando en una sola larga bandera y en ondas como el látigo de un cochero», se eleva en un montón de secos matorrales de madreselvas[349]; de «la frente del cielo convertida en metal sobre la puesta del sol»[350]; de la espalda de una colina, «una piel pálida, dorada, sin cuerpo»[351]; del cedro, cuyas ramas «en contraluz son como los signos horizontales de una pluma de corneja con finas ondas y vibraciones»[352]; de la «estrecha faja de un campo de cebada que parece como si fluyera»[353]; se le manifiesta una mañana temprano en el campo de maniobras, «la forma interna del caballo», como también Sófocles la ha descrito en las estrofas del coro, «que comparan al caballo con una oleada... en el momento de volcarse»[354]. Y así habla del ventisquero del Ródano, del vuelo de la garza, del joven follaje del olmo, de la rueda del pavo real; y continuamente de la cambiante forma de las nubes y del agua que corre.

La exactitud de estas descripciones muestra no solamente qué poco debe la contemplación saltar por encima de la realidad de lo visible en una «simbolización» precipitada. Su mirada está antes bien dirigida directamente al corazón de las cosas. En esta profundidad indudablemente se hace visible entonces una infinita relación hasta entonces oculta. Y es entonces cuando se realiza lo propio de la contemplación.

Sobre qué sea lo que en efecto se presenta entonces ante los ojos del alma no ha sido capaz aún nadie de dar una noticia suficiente en palabras describibles. El llameante fuego de la aurora boreal, independiente de la cronología de la tierra, que parece estar «dirigido... hasta el último día», llena al arrebatado espectador «con temor embelesado»[355]. ¿Qué es lo que él llega a ver? «Yo no creo haber visto algo más bello que la flor del jacinto, que acabo de ver; a través de ella sé yo de la belleza del Señor»[356]. ¿Cuál es el contenido del mensaje que se le ha manifestado en la visión de la floreciente criatura? No se dice ni una palabra de ello. También esto pertenece a la esencia de toda contemplación, el no poder ser comunicada. Tiene lugar en la más íntima celda. No hay ningún espectador. Y es imposible el «escribirla» porque no queda libre ni sin requerir ninguna fuerza del alma.

Aquella ardiente precisión de la descripción sensible, no solo prueba cuánto respeta y trata de preservar lo visible de las cosas del mundo la mirada de la contemplación terrena. Se puede incluso suponer que el respeto por lo concreto viene ni más ni menos alimentado por el impulso contemplativo, que apunta al fundamento divino de todos los seres. El último G. K. Chesterton dice en unas memorias que él ha tenido desde siempre

el convencimiento, «el convencimiento casi místico del milagro en todo lo que existe, y del éxtasis esencialmente inherente a toda experiencia»[357]. Esta valiente formulación afirma varias cosas: Cada cosa entraña y esconde en el fondo una marca de origen divino; quien llega a ver esto, «ve» que esta y todas las cosas son «buenas» sobre toda comprensión; ve esto y es feliz. Esta es toda la doctrina de la contemplación de la Creación terrena.

---

337 «Tam Dei quam angeli quam etiam hominis ultima felicitas et beatitudo Dei contexnplatio est, non solum secundum sanctos, sed etiam secundum philosophos» (2 d, 4, 1).

338 «Felicitas humana non consistit in cognitione Dei, quae habetur per demonstrationem» (C. G., 3, 39). La frase es el titulo del capitulo.

339 C. G., 3, 40.

340 «Per cognitionem autem fidei non fit res credita intellectui praesens perfecte, quia fides de absentibus est, non de praesentibus» (C. G., 3, 40).

341 I, II, 3, 5.

342 In Eth., 10, 12; nr. 2.125. Wilhelm Szilasi, en sus interpretaciones de Platón y Aristóteles, expresa el mismo pensamiento de la *Ética a Nicomaco,* que recoge aquí santo Tomás, de la siguiente forma: «El conseguir la theoria es la felicidad humana» *(Poder e impotencia del espíritu.* Priburgo, 1947, p. 154).

343 V. más arriba *Ocio y culto,* pp. 9-76.

344 «Hacerse amigo de Dios, en tanto que Él es feliz y la fuente de la felicidad»; esto es, dice santo Tomás (Car., 2, ad. 8), la esencia de la caridad. «Caritas non est qualiscumque amor Dei, sed amor Dei, quo diligitur ut beatitudinis obiectum» (I, II, 65, 5, ad. *V.* Igualmente, II, II, 23, 1; Car., 7.

345 Menciono solamente: Garrigou-Lagrange : *Mística y perfección cristiana.* Augsburgo, 1927. —Dietrich von Hildebrand: *Nuestra transformación en Cristo* (Rialp, Madrid, 1955, 2.ª ed.).— Hans-Urs von Balthasar: *La oración mental.* Einsiedeln, 1955.

346 «Per eam (= contemplationem) fit nobis quaedam inchoatio beatitudinis, quae hic incipit, ut in futuro terminetur (II, II, 180, 4).

347 Platón: *Leyes,* 715 e.

348 Gerard Manley Hopkins: *Poesías, Escritos, Cartas.* Kösel. Munich, 1954.

349 *Ibidem,* p. 331.

350 *Ibidem,* p. 302.

351 *Ibidem,* p. 356.

352 *Ibidem,* p. 360.

353 *Ibidem,* p. 355.

354 *Ibidem,* p. 364.

355 *Ibidem,* p. 305.

356 *Ibidem,* p. 303.

357 Maisie Ward: *Güberth Keith Chesterton.* Regensburg, 1956, p. 538.

# XI

HUBIERA SIDO EXTRAÑO que no se hubiera levantado desde hace tiempo una belicosa proclama de protestas y objeciones contra lo hasta ahora dicho, no solo contra detalles en particular, sino contra la total concepción. Dejarlas que se expresen es totalmente justo. Ciertamente no quedarán tampoco sin respuesta.

Las objeciones podrían tal vez expresarse del modo siguiente: El hombre es ante todo un ser operante, llamado a mantenerse en la vida mediante su propio hacer, a tomar a su servicio la tierra y sus energías, a crear un orden en el mundo mediante una actuación política en el más amplio sentido, a fin de que las comunidades naturales, familia, pueblo, estado, puedan vivir en paz. Y al mismo tiempo las obras de la paz son: construir y fundar, realización de la justicia mediante dominio y servicio, mutua ayuda, amor activo al prójimo. ¿Qué otra cosa sería la vida moral sino activo cumplimiento del deber, disciplina de lo puramente vital, lucha contra el mal, creación de valores? También el arte, en definitiva, no es más que la producción de *«poiemata»,* de productos y obras figurativas. Incluso el amor de Dios es inauténtico si no es práctico. En una palabra, la vida humana quiere decir: moverse, poner manos a la obra, rendir, trabajar, producir, obrar. Y en todo ello se encuentra la felicidad del hombre; vivir así le hace feliz.

Esto parece muy plausible; así, da la impresión de una precisión invencible, mientras que la afirmación de que la auténtica felicidad e incluso el último sentido de toda la vida humana es la contemplación, junto a aquella aparece como extremadamente débil, por lo menos como una formulación muy sutil apenas para ser tomada literalmente, una inadmisible generalización, una exageración.

¿Qué hay que contestar, por tanto? La respuesta no puede empezar con otra cosa que con un expresivo consentimiento. Lo alegado resulta, visto en su totalidad, incontestable. Por supuesto, no es solamente indiscutible; es también indiscutido. Sin embargo, la pretensión de la objeción es falsa. Pero ahora esta enmarañada figura debe ser destrenzada en las afirmaciones particulares y habrá que hablar de ellas una tras otra.
*Punto uno*: La preocupación activa por la conservación de la vida reclama una gran parte de esa misma vida. Nadie negará esto. Pero, evidentemente, no solo es así de hecho, sino que no debe ser de otra manera. El quehacer humano que sirve a este objeto y que

comprende a toda esa inmensidad que llamamos economía, producción, tráfico, técnica, etc., todo eso no puede, por tanto, de forma precisa asignarse simplemente al campo de lo «material»; antes bien se trata de una tarea verdaderamente humana, que incumbe al hombre total, que, por supuesto, está subordinada a la norma de vida humana, es decir, a la norma moral. Bien, ¿y qué más? Es ahora cuando aparece el punto de controversia. Es preciso hacer dos preguntas: Cuando se han procurado los medios para la vida, ¿en qué consiste esta vida misma asegurada de aquí en adelante? ¿No es, por otra parte, completamente absurdo decir que el sentido de la vida se halla precisamente en hacer posible la vida? Me parece que en la respuesta a esta última pregunta se podría fácilmente estar de acuerdo. Pero la primera pregunta permanece aún sin contestar.

*Punto dos:* Pero ¿no consiste, en todo caso, el sentido de la vida en que el hombre haga lo bueno? Esta pregunta no está formulada con la suficiente exactitud. Si ella quiere decir que quien no vive justa, esforzada, mesuradamente, yerra el sentido de su vida, entonces todo el mundo estará de acuerdo. Pero ¿y si se quiere decir que el hombre existe para practicar estas virtudes? Los antiguos han hablado tenazmente de un orden de primacía entre las virtudes de un modo asombroso; y han dicho que la ordenada superación del temor a la muerte y del apetito sensitivo, como tiene lugar en la valentía y en la *temperantia,* no es ya sin más ni más «hacer lo bueno»[358]. ¿Y qué si no? Es solo apartamiento de obstáculos[359], para que entonces pueda realizarse el hecho propiamente bueno, es decir, el justo. ¿Es, pues, por tanto, la justicia el sentido de la vida? La propia justicia se realiza a causa del orden de la vida en común. ¿Está cumplido, por tanto, el sentido de la existencia cuando se realiza este orden? Yo sé que nunca habrá un orden completo entre los hombres; pero aquí no se trata de la temporalidad, no del «después»; se habla del «a causa de», del sentido y de la jerarquía. Hay por ello que reconocer que toda la moralidad va más allá de sí misma, crea disposiciones para otra cosa, que en todo caso no tiene su sentido sin más ni más en ella misma y que, por tanto, tampoco puede definitivamente constituir el sentido de la existencia.

*Punto tercero:* Pero ¿qué sucede con el activo amor al prójimo, con la ayuda desinteresada, con las «obras de misericordia»? ¿No es el amor explicación de sí mismo y, por tanto, último quehacer de la vida? De nuevo no puede la respuesta ser un sí sin reservas. Quien da de comer a los hambrientos quiere primariamente que estos se satisfagan. Y al mismo tiempo tiene que desear encarecidamente, cuando se hace con recta intención, que no hubiera más hambre y, por tanto, ningún motivo para tal ayuda. Esto quiere decir: las obras de caridad no tienen su sentido en si mismas, sino en que se mitigue la necesidad. Pero esta dedicación espiritual al prójimo, de la cual nace la obra, la afirmación interior de la existencia del otro, lo propio del amor, por tanto, ¿no es todo esto explicación en sí mismo? Sí y no. No, porque el amor tiene necesariamente que querer otra cosa que a sí propio. Pero ¿qué quiero yo cuando yo amo a otro? Yo quiero que él sea feliz. En la *caritas,* dice santo Tomás, amamos al otro «como al compañero en

la participación de la bienaventuranza»[360]. Y ¿qué es la bienaventuranza? ¡Contemplar!

El resultado hasta aquí obtenido se puede resumir así: Toda praxis, tanto el obrar las virtudes morales como el cuidado de las necesidades vitales, toda praxis sirve para otra cosa. Y esta otra cosa no es praxis. Esto otro es el tener lo aspirado, el descanso en la posesión de aquello hacia lo que apunta el esfuerzo activo. Precisamente este es el sentido de la antigua frase: que la *vita activa* se perfecciona en la *vita contemplativa*[361]. Cierto que la vida activa tiene su propia felicidad; ella consiste, dice santo Tomás, particularmente en el obrar de la prudencia, en el perfecto arte de la «dirección» de la vida[362]. Sin embargo, no puede descansar definitivamente en esta felicidad. *Vita activa est dispositio ad contemplativam*[363], la vida activa tiene su último sentido en hacer posible la felicidad de la contemplación.

En el *Comentario* que santo Tomás ha escrito a la *Etica nicomaquea de Aristóteles,* se encuentra una frase que expresa esta idea de una manera tan provocativa, que yo titubeo en exponerla aquí. Se habla de la política, por tanto, de la suma de todos los cuidados activos para el aseguramiento de la existencia del hombre. La frase suena casi utópicamente. Pero descansa en una valoración en nada ilusoria de lo que se llama «vida política»; ella encierra la consideración de que la política tiene que ser inevitablemente marcha en vacío, si no se dirige a algo que no sea político. «Es a la felicidad del contemplar hacia lo que parece estar ordenada la totalidad de la vida política: la paz, por tanto, que se funda y se salvaguarda, en virtud de la finalidad de la vida política, coloca a los hombres en la situación de entregarse a la contemplación de verdad»[364]. Apenas se atreve uno a constatar la indubitable exactitud de esta grandiosa frase. Sin embargo, ella no es más que la aplicación de la idea de que la contemplación es «el fin de toda la vida humana»[365].

Todo esto no significa en absoluto un menosprecio o difamación de la vida práctica, sino que antes al contrario habría que hablar de su curación y salvación. Por lo demás, pertenece a la naturaleza del pensar en jerarquías, ciertamente, no tolerar ninguna falta de claridad sobre la idea de que existen diferencias de rango y dónde se encuentran estas, pero nunca se desprecia el grado inferior. Por tanto, no se niega a la praxis en lo más mínimo su propia dignidad. Es indiscutible que la praxis no solo es conveniente, sino totalmente necesaria; que con razón llena ella el día de trabajo del hombre; que sin ella es inconcebible una verdadera existencia humana, sin exceptuar la *vita contemplativa.*

Pero la praxis se convierte en carente de sentido en el mismo momento en que ella se considera a sí misma como propio fin. Pues esto significa convertir lo que es por naturaleza servicial en señorial, con el resultado que no puede menos de esperarse de que entonces «no sirve para nada más». Lo absurdo y lo profundamente inquietante de este hecho no puede a la larga permanecer oculto. En el *Diario* de André Gide se dice: «La verdad es que, tan pronto como ya no tomamos como deber la obligación de la adquisición de la vida, no sabemos qué hacer de nuestra vida, y la malbaratamos a ciegas»[366]. Aquí saltan a la vista, bajo una mirada fríamente diagnóstica, la vaciedad mortal y el infinito aburrimiento, que rodean el recinto del «nada más que lo práctico»

como un paisaje lunar. Es la desolación que ha quedado tras la destrucción de la *vita contemplativa.* De tales experiencias recibe la olvidada sabiduría un aspecto nuevo, joven: «Es necesario, para la perfección de la comunidad humana, que haya hombres que se entreguen a la vida de la contemplación»[367]. Una cosa está clara, que, de este modo, no solamente la verdad, que no se utiliza para nada, sino también la verdad que se manifiesta como la última medida de todo, se mantiene presente en medio de la sociedad humana: así permanece también el fin en perspectiva, mediante el cual recibe su sentido la praxis de la vida activa.

*Punto cuarto:* Parece ser una excepción el obrar del artista, que no es ni ganarse la vida ni moralidad, y, sin embargo, es praxis, que se justifica de un modo triunfal mediante la perfección de la obra, a la que ella sirve. Prescindiendo de que también este obrar, además de procuración de los medios para la vida, es siempre un obrar moral (o inmoral); la obra que se perfecciona no puede ser algo último. Es cierto que la obra de arte no tiene ningún «para qué», es cierto que no es medio para otra cosa; pero ¿no podría residir su sentido en que, tanto en el propio artista como en el espectador —en tanto que la ve, la oye, la comprende—, enciende la contemplación de la Creación?

Gottfried Benn ha hecho una observación tremendamente explosiva, en su, por así decir, quirúrgicamente incómodo discurso sobre el envejecimiento, en el que se pueden leer cosas altamente dignas de consideración sobre la obra de arte y su sentido. Ella encierra una afirmación y una pregunta, que no se responde. Esta pregunta no contestada es lo principal. Benn dice: «Una cosa es segura: Cuando algo está terminado, tiene que estar perfecto; por supuesto: ¿y luego qué?»[368] Así no habla quien considera a la obra de arte con sentido en sí misma. Sin duda, por doquier se pregunta en un mundo enmudecido: «¿y luego qué?» «Luego» se debería poder descansar, celebrar solemnemente el asentimiento del mundo, en la felicidad de la contemplación de algo que no es la obra de arte, pero que en ella se ve. Quizá debería también «luego» —en un caso especial, raro— poder ser ofrecida la obra perfecta, como ofrenda y holocausto en sentido estricto. Fidias sabía, cuando había acabado la *Atenea Promachos,* la respuesta a la pregunta «¿y luego qué?» También Bach la sabía, también Bruckner. Y probablemente no hay una respuesta mejor.

Pero, según eso, ¿sería el amor de Dios y todo lo que se hace a causa de Él lo único, sin más ni más, con sentido en sí mismo, lo que resta? Este es —acordémonos: *punto cinco*— un último elemento de la objeción que aún está por tratar. La pregunta está de tal modo hecha que pone en duda la afirmación según la cual la contemplación es el último fin humano. Ella tiene solo un carácter puramente retórico, pues tan totalmente clara aparece la respuesta «sí». En efecto, ¿quién podría atreverse a negar que tiene infinitamente más sentido amar a Dios que conocerle? Santo Tomás no se ha dejado engañar por tales cuestiones. Si con el conocimiento de Dios se quiere decir la *visio beatifica,* ¿qué es entonces más lleno de sentido: amar a Dios o verle? Si el amor tiene dos actos fundamentales, deseo y gozo[369], y si el conocer es «la forma más noble del tener»[370]. ¿Se puede decir que el querer tener es más que el tener, o que el gozo es

más importante que su causa? Es cierto que en esta existencia histórica, en el *status viatoris* —esta es la común doctrina de los antiguos—, para este hombre de aquí no hay nada más lleno de sentido que el amor de Dios, el esfuerzo perseverante hacia el «bien universal»; pues para nosotros es completamente posible tender a Dios absolutamente, pero no —¡todavía no!— tenerlo por completo. Sin embargo, el deseo tiende a la posesión. Y esta tiene lugar en el contemplar.

A uno de los grandes presocráticos, Anaxágoras, del que dice Aristóteles que parece entre sus compañeros como uno que está sereno en la sociedad de los borrachos[371], a Anaxágoras se le preguntó: ¿Para qué estás tú en el mundo? Es la pregunta con la que también empiezan los catecismos cristianos. La respuesta de Anaxágoras fue: *Eis theorian,* para contemplar el sol, la luna, el cielo. Es difícil suponer que con esta respuesta haya querido referirse a los cuerpos celestes físicos y no más bien a la totalidad del mundo y del ser. De este modo coinciden, por tanto, la filosofía de la Grecia primitiva y la doctrina de salvación del Nuevo Testamento, Platón, Aristóteles, san Agustín, santo Tomás, en que la perfección, para la cual vivimos, nos cabe a nosotros en suerte en el ver.

---

358 II, II, 157, 4.

359 II, II, 123, 12.

360 Car., 7.

361 II, II, 182, 4.

362 «Felicitas contemplativa nihil aliud est quam perfecta contemplatio summae veritatis; felicitas autem activa est actus prudentiae, quo homo se et alios gubernat» (Virt. comm., 5, ad. 8; Ver., 14, 2).

363 3, d. 35, 1, 3, 3.

364 In Eth., 10, 11; nr. 2.102.

365 II, II, 180, 4.

366 «La vérité, c'est que, des que le besoin d'y subvenir ne nous oblige plus, nous ne savons que faire de notre vie, et que nous la gâchons au hasard» *(Journal,* 1889-1939. París, 1948, p. 394). En traducción alemana: *Diario* (1889-1939), tomo I. Stuttgart, 1950, p. 484.

367 4, d. 26, 1, 2.

368 Gottfried Benn: *El envejecimiento como problema para el artista.* Merkur, año 8, 1954, p. 316.

369 II, II, 3, 4.

370 In De causis, 18.

371 *Metafísica,* 1, 3; 984 b. i5 Diógenes Laertius» II, 10.

# XII

CON GRAN SEGURIDAD han afirmado los antiguos que en el hombre que contempla se encuentra todo lo que caracteriza al hombre feliz; y el lenguaje corriente adjudica a ambos las mismas señales[372]. Esto es, dice santo Tomás, «completamente notorio», *manifeste apparet*[373]. ¿Qué notas en común son estas?

Por ejemplo, la *simplicitas,* la característica simplicidad de la mirada de la contemplación. Toda la energía del que ve se concentra en una mirada[374]: este tener todo de una sola vez corresponde, se dice, también al ser feliz. A mí me parece que esto se confirma en la experiencia interior. ¡Todo se ha hecho completamente sencillo!, así habla quien es feliz. Aquí habría que citar también una sentencia de Nietzsche: «La felicidad del hombre estriba en que haya para él una verdad indiscutible»[375]. La frase enlaza la relación de verdad y el ser feliz bajo el aspecto de «simplicidad». Discusión es ir para arriba y para abajo, explicación y réplica, multiplicidad de puntos de vista, sí y no. Pero «verdad indiscutible», no simplemente indiscutida de hecho, tal vez por torpeza o terquedad, sino una verdad alejada de la discusión, de la discusión interna también: esta es la *simplicitas* del tener, cuya más alta forma es el ver.

Más aún: uno de los motivos por los que en esta existencia corpórea no puede haber ninguna felicidad perfecta, es este, dice la *Summa Theologica*[376]: el hombre no es capaz de un acto que permanezca sin interrupción. Pero la felicidad no es felicidad si no es perdurable; la felicidad «pide eternidad». En Nietzsche se encuentran geniales observaciones para una fenomenología de la felicidad. Dice, por ejemplo: que es «siempre una cosa por la cual la felicidad llega a ser felicidad: la facultad de sentir no históricamente»[377]. El que es feliz pasa de la distensión del uno detrás del otro a un ahora en reposo, un *nunc stans,* en el cual está «todo a la vez». Pero esto mismo vuelve a equiparar al feliz con el contemplante. No solamente se comporta la simple mirada del *intellectus* con respecto al movimiento discursivo de la *ratio,* como lo eterno respecto a lo temporal[378]. Sino que el hombre es capaz de permanecer en el mirar, en la contemplación, más incansable e ininterrumpidamente que en cualquier otra actividad[379]; el tiempo pasa en un vuelo. Ambos dan un paso fuera del tiempo: el feliz y el contemplativo.

También esto, dicen los antiguos, une las dos figuras: ¡el ver mismo hace ya feliz! «El ver lo preferimos a todo»; esto se encuentra en el primer capítulo de la *Metafísica* aristotélica. Si no se supiera hace ya mucho tiempo que el gozo del ver se cuenta entre los gozos más elementales, incontenibles y buscados del hombre, sería indescifrable que para el hecho diario del «placer de la vista», de la hipertrofia del ansia de mirar, del afán del querer ver, y para la dimensión de esta degeneración, se requieren precisamente las energías que pertenecen al centro de nuestro ser[380]. Esto lleva, además, a pensar que la contemplación de la Creación tal vez no esté amenazada por nada más mortal que por el incesantemente producido mundo de apariencias, de vacías imágenes, cuyo ruido óptico ensordece la facultad de percepción del alma.

Sin embargo, teníamos que hablar de los rasgos comunes que unen al feliz con el contemplativo. Otro de esos rasgos es el siguiente: El que es feliz no necesita nada ni a nadie. No es que él se aísle, antes bien, está en consonancia con todas las cosas y con todos; todo está «en él»; no le puede suceder nada. Pero esto mismo se puede decir del que contempla: este necesita solo de sí mismo[381]; no le falta nada; *omnia secura portat.* Vive en la esfera cerrada. En rigor, no es ni siquiera perturbable. Esto es válido tanto para Arquímedes, que no se dio cuenta de la conquista de su ciudad, como para el mártir cristiano, del que se cuenta que ni siquiera la tortura podía arrancarle de la felicidad del contemplar.

Y finalmente: Descanso, ocio, paz pertenecen a los elementos de la felicidad. Hay que estar alejado de la persecución, de la caza, de la no tregua, del tener que preocuparse de sí; de lo contrario no se es feliz. ¿Y la contemplación? Ella no solamente presupone el estar libre de las cadenas del esclavizador quehacer diario, sino que ella misma realiza este ser libre, en tanto que es visión.

Una inesperada confirmación de esta idea me ha saltado a la vista hace poco, una confirmación muy precisa y totalmente «moderna», basada en la inmediata experiencia del corazón humano. La encontré en las memorias de George Santayana, una de las figuras filosóficas más notables y respetables de nuestro tiempo. Santayana cuenta cómo él solía desfilar por las grandes colecciones de pinturas del mundo con un amigo entendido en arte. Y cuando veía a su amigo quedarse totalmente ensimismado y extasiado ante una obra maestra, entonces —así dice con gran seriedad y con la pretensión notoria de una tesis filosófica—: «...entonces caía de mí mi propia carga; me daba cuenta de que todos los esfuerzos de los hombres y toda la Historia, si a algo tendían, eran a ser coronados solamente en la contemplación»[382].

---

372 Cfr., además, Ramírez, III, p. 204 y ss.

373 In Eth., 10, 11; nr. 2.103.

374 II, II, 180, 3; In Hebdom., prólogo.

375 *La inocencia del devenir* (obra póstuma), I. Ediciones de bolsillo. Kröners, Leipzig, p. 84.

376 I, II, 3, 2, ad. 4.

377 *De la utilidad e inconvenientes de los estudios históricos para la vida. Consideraciones intempestivas.* Ediciones de bolsillo. Kröners. Leipzig, 1930, p. 103.

378 C. G., 2, 96.

379 In Eth., 10, 10; nr. 2.088 y ss.

380 II, II, 141, 2, ad. 2. —Cfr. también Josef Pieper: *Disciplina y medida.* Kósel. Munich, 1955, p. 16 y ss.

381 In Eth., 10, 10; nr. 2.095; 10, 12; nr. 2.119 y ss.

382 «...my own load was lifted, and I saw how instrumental were all the labour and history of man, to be crowned, if crowned at all, only in intuition» (George Santayana: *The Middle Span.* Nueva York, 1945, p. 142.

# XIII

QUIEN CON MIRADA insobornable y con la más íntima participación considere la desgracia existente en el mundo al volver la mirada sobre los capítulos de este libro, tal vez pudiera decir: ¿Cómo se puede ponderar la contemplación de la Creación terrena, cuando los tiempos, los presentes y probablemente todos los tiempos, están ciertamente llenos de confusión, de la injusticia que clama, de hambre, de muerte, de opresión, y de toda suerte de miserias humanas? ¿Es posible tener a la vista la historia real del hombre y al mismo tiempo hablar de la felicidad de la contemplación, de la satisfacción y de la bienaventuranza? ¿Puede tal forma de hablar ser otra cosa que huida del mundo real, inconsciencia, ilusión, irreal idilio? El hombre de elevados sentimientos que no quiera engañarse sobre lo que sucede en el mundo día a día, ¿no debería saber renunciar al «recurso de la felicidad»?

Esta consideración, cuya gravedad convence rápidamente, puede significar varias cosas. Es concebible una significación que excluya de entrada la posibilidad de una respuesta en sentido propio. Cuando tras la renuncia al «recurso de la felicidad» está el convencimiento de que el mundo en última instancia no está en equilibrio, de que su distensión alcanza hasta la raíz, de que yo no estoy de acuerdo con el mundo, de que yo rehúso el consentimiento, cuando se quiere decir esto, entonces es imposible una discusión; mejor dicho, esta discusión tendría que poner sobre el tapete tal extenso número de pareceres, que no pueden ser traídos aquí. Yo no digo que tal opinión, que además no es en absoluto tan rara de encontrar, no pueda darse juntamente con una alteza de miras; puede incluso estar muy resueltamente unida con la actitud de un activo altruismo (aunque en ello se descubriría, ciertamente, una feliz inconsecuencia). Pero nunca puede, quien considera al mundo en última instancia sin salvación, aceptar la idea de la contemplación como la más alta felicidad humana. Ni felicidad ni contemplación son posibles, a no ser sobre la base del asentimiento al mundo en su totalidad. Este asentimiento no tiene mucho que ver con el «optimismo». Puede darse entre lágrimas y aun en medio del más extremado horror.

Si así, pues, todo lo que en este libro se ha dicho se apoya en la creencia de que todo ello en el fondo está de acuerdo con el mundo, que todo lo creado es querido por Dios, que hay una vida eterna, y que la felicidad es *aliguid divinissimum,* «algo

completamente divino»[383], entonces no debe, ciertamente, ni un momento olvidarse lo siguiente: Nosotros no ponemos nada de nuestra parte para que esto sea así. Es puro regalo. No es mérito nuestro el que exista la posibilidad de la felicidad; y se debería añadir: ¡al contrario! Además, ¿no podría ser la vergüenza de sentirnos regalados de una forma inconmensurable tal vez un oculto ingrediente de aquella recusación? Es cierto que existe también la resolución de no dejarse regalar nada. De todos modos, no se debería pasar por alto que el estímulo de no pocas vidas de santos precisamente ha sido la misma vergüenza, es decir, el conocimiento bochornoso de que habría que «merecer» el regalo de la felicidad.

Más aún: Los maestros de la cristiandad occidental es cierto que han llamado unánimemente a la imperfecta contemplación de aquí abajo una *inchoatio vitae aeternae,* una incoación de la eterna bienaventuranza[384]. Pero, sin embargo, no está con ello dicho todo lo más decisivo. Sería un burdo error considerar la *vita contemplativa* como una mera satisfacción. La felicidad de la contemplación no es una felicidad cómoda. La gran mística española Teresa de Ávila ha afirmado que se precisa más valentía para seguir una vida de contemplación que para aceptar con una rápida decisión el martirio[385]. Y la frase de la «noche oscura» se repite en todas las doctrinas espirituales de la *vita contemplativa* como una característica notoriamente indispensable.

La contemplación terrena, hemos dicho, significa para el cristiano, ante todo, esto: que tras aquello con que nos encontramos inmediatamente, se hace visible el rostro del Logos hecho hombre. Esto no hay que entenderlo en un sentido de algún modo gnóstico-místico. Se expresa algo al mismo tiempo suprahistórico e histórico. Lo histórico es que ese rostro humano-divino lleva las huellas de una ejecución ignominiosa. La contemplación no prescinde del «Getsemaní histórico»[386], ni del misterio del mal, de la culpa y de su sangrienta expiación. La felicidad de la contemplación es ciertamente una verdadera, sí, una suma felicidad, pero una felicidad fundada sobre el dolor. «Temor arrebatador» dice Gerard Manley Hopkins[387]. «Temed con alegría el juicio final»[388].

La contemplación terrena es una contemplación imperfecta. En medio de su quietud hay desasosiego. Este previene de que en el mismo momento se experimenta la arrebatadora infinitud del objeto y las propias fronteras. A la naturaleza de la contemplación terrena pertenece el divisar una luz, cuya claridad abismal engendra ambas cosas a la vez: dicha y ceguera.

«La contemplación no descansa hasta que encuentra el objeto de su ceguera».

---

383 In Eth., l, 14; nr. 160.

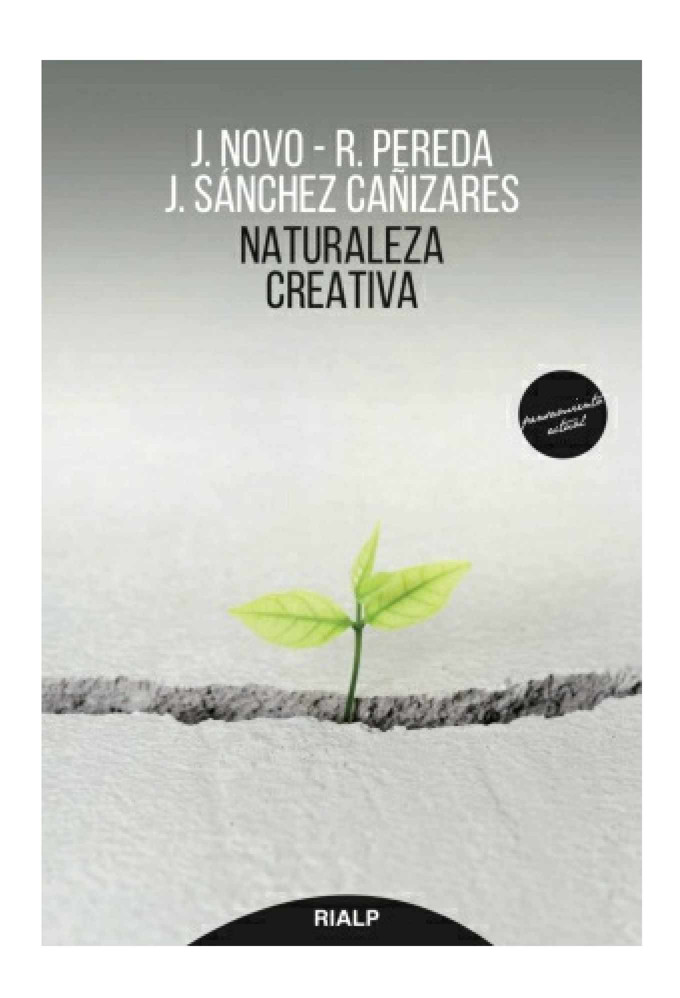
384 II, II, 180, 4.

385 *La vida de santa Teresa de Jesús, escrita por ella misma.* Munich, 1933, p. 304.

386 Esta palabra, que hace referencia a una formulación de Vincent Van Gogh, se encuentra con múltiples variantes en las consideraciones histórico-teológicas de Könrad Weiss.

387 Vid. p. 60.

388 Último verso del poema *Teme a Dios,* de Elisabeth Langgässer. (En «El Torso». Hamburgo, 1947, p. 90).


J. NOVO - R. PEREDA
J. SÁNCHEZ CAÑIZARES
NATURALEZA
CREATIVA
RIALP

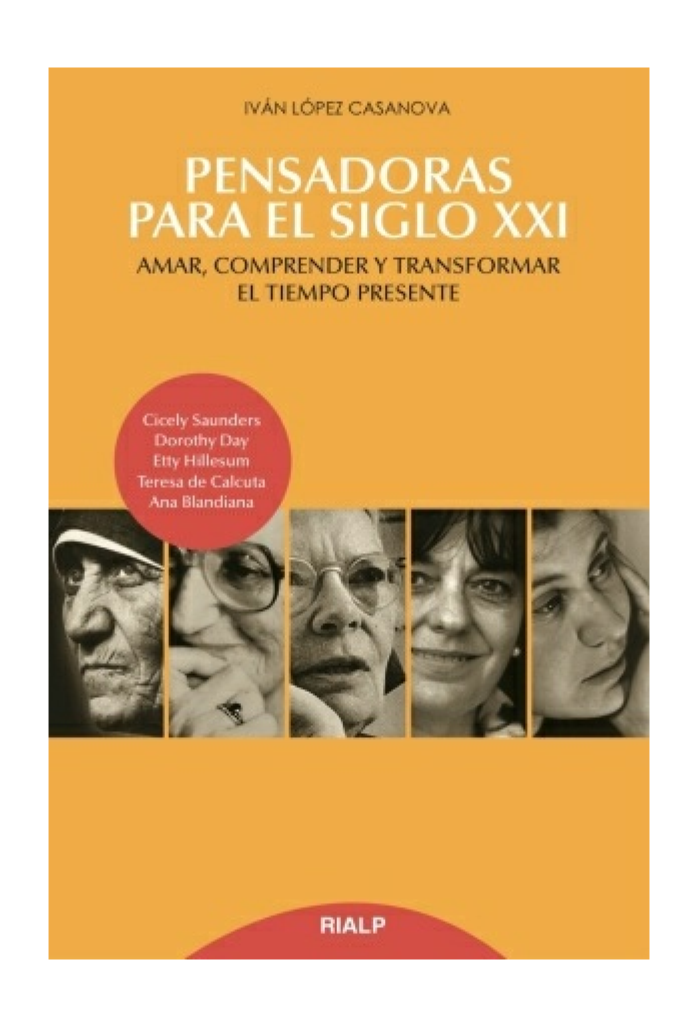
# Naturaleza creativa

Novo, Javier
9788432149177
196 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

No terminamos de sentirnos completamente a gusto en este cosmos, ya que no nos resulta fácil reconocer la verdad que se esconde tras él, si es que hay alguna. Nuestra alianza con la Naturaleza parece rota. Quizá pueda reconstruirse, pero es claro que hay piezas que no encajan. Los autores investigan: cuando entramos en contacto con la Naturaleza, pronto entendemos que es posible dialogar con ella, para entender nuestro lugar en el cosmos, y quiénes somos realmente. Pero hay una oscuridad que oculta la verdad sobre nuestro universo, que ha sido la preocupación de científicos, artistas y filósofos de todos los tiempos. ¿Hasta dónde alcanzas sus certezas?

Cómpralo y empieza a leer


IVÁN LÓPEZ CASANOVA
PENSADORAS PARA EL SIGLO XXI
AMAR, COMPRENDER Y TRANSFORMAR EL TIEMPO PRESENTE
Cicely Saunders
Dorothy Day
Etty Hillesum
Teresa de Calcuta
Ana Blandiana
RIALP

# Pensadoras para el siglo XXI

López Casanova, Juan Luis
9788432149108
192 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

Convivir con los que no piensan como yo, y convivir "bien", según el autor, requiere unas gotas de filosofía. Reflexionar para que la educación no fracase cuando los jóvenes llegan a la adolescencia también parece tarea urgente. Las propuestas educativas y morales de la sociedad contemporánea colisionan entre sí, con contenidos distantes. Podemos encontrar una buena tabla de náufragos en las aportaciones de varias mujeres, de mente bien diversa, pero portadoras de un mensaje valioso, balsámico y coherente.

Cómpralo y empieza a leer

# Índice